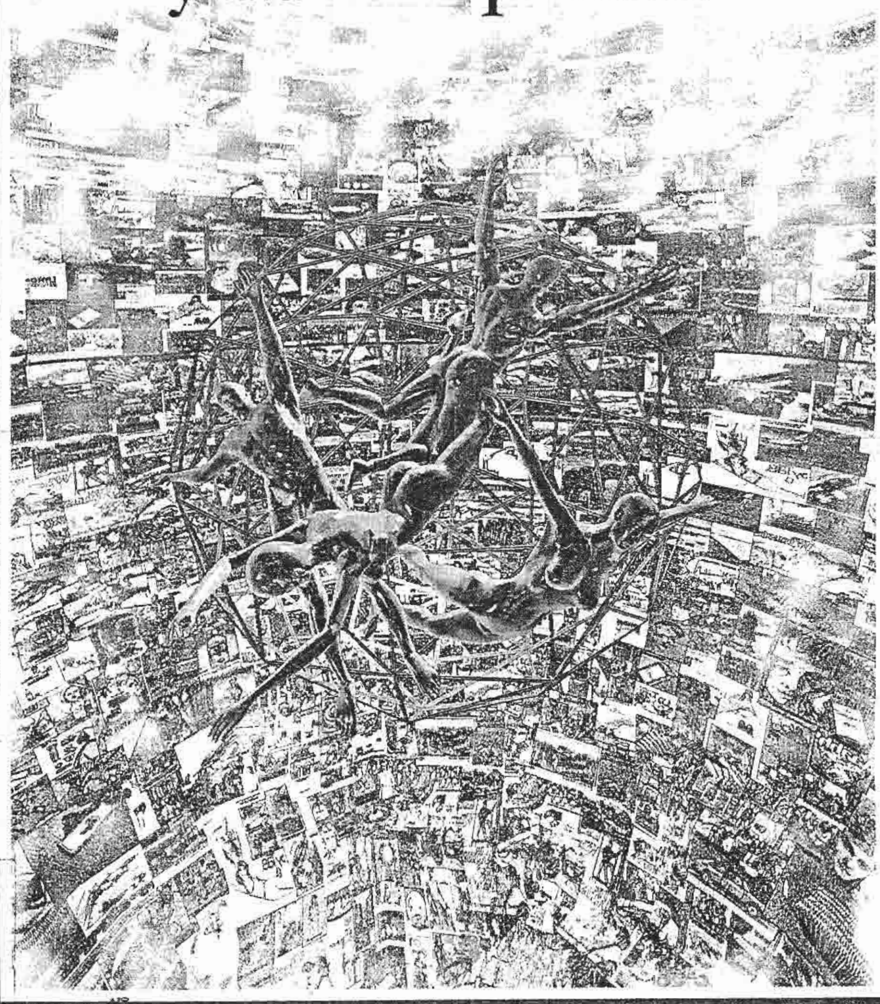
Sociología

Zygmunt Bauman

Trabajo, consumismo y nuevos pobres



gedisa editorial

Título original en inglés: *Work, consumerism and the new poor.*
Publicado por Open University Press. Buckingham

Esta edición se publica por acuerdo con
Open University Press, Buckingham

Traducción: Victoria de los Angeles Boschiroli
Revisión estilística: Fernando Córdova

Diseño de cubierta: Juan Santana

Primera edición, enero 2000, Barcelona

Muntaner, 460, entlo., 1ª
Tel. 93 201 60 00
08006 Barcelona, España
correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN: 84-7432-750-4
Depósito legal: B. 1113-2000

Impreso por Carvigraf
Clot, 31 - Ripollet (Barcelona)

Impreso en España
Printed in Spain

Indice

Tercera parte

Agradecimientos

En primer lugar, deseo agradecer a Venessa Baird, que me estimuló a estudiar detenidamente las marchas y contramarchas de la ética del trabajo. Después, a Peter Beilharz, quien me hizo volver a los temas que, años atrás, intenté desentrañar en mi libro *Memories of Class* [Recuerdos de las clases sociales], y que había desatendido desde entonces. También a Claus Offe, que aceptó compartir conmigo su visión, percepción y conocimiento del tema que tanto me apasiona. Por último —por último en orden, aunque no en importancia—, quiero señalar mi reconocimiento a Tim May, sin cuya paciencia, decisión y comprensión del propósito del trabajo todos mis esfuerzos habrían sido vanos.

Introducción

Siempre habrá pobres entre nosotros: ya lo dice la sabiduría popular. Pero esa sabiduría no está tan segura ni es tan categórica sobre la difícil cuestión de cómo se hace pobres a los pobres y cómo se llega a verlos como tales. Tampoco, hasta qué punto el modo como se los hace y se los ve depende de la manera en que nosotros (la gente común, ni ricos ni pobres) vivimos nuestra vida y elogiamos o despreciamos la forma en que otros lo hacen.

Es una omisión lamentable; y no sólo porque los pobres necesitan y merecen toda la atención que podamos brindarles, sino también porque solemos transferir nuestros temores y ansiedades ocultos a la idea que tenemos de los pobres. Un análisis detenido del modo como lo hacemos puede revelarnos algunos aspectos importantes de nosotros mismos. Este libro intenta responder esos "cómo" y contar, también, la parte de la historia de la pobreza a menudo pasada por alto, minimizada o deliberadamente ocultada. Y al intentar esas respuestas, realizará también, quizás, algún aporte a nuestro autoconocimiento.

Siempre habrá pobres entre nosotros; pero ser pobre quiere decir cosas bien distintas según entre quiénes de nosotros esos pobres se encuentren. No es lo mismo ser pobre en una sociedad que empuja a cada adulto al trabajo productivo, que serlo en una sociedad que —gracias a la enorme riqueza acumulada en siglos de trabajo— puede producir lo necesario sin la participación de una amplia y creciente porción de sus miembros. Una cosa es ser pobre en una comunidad de productores con trabajo para todos; otra, totalmente diferente, es serlo en una sociedad de consumidores cuyos proyectos de vida se construyen sobre las opciones de consumo y no sobre el trabajo, la capacidad profesional o el empleo disponible. Si en otra época "ser pobre" significaba estar sin trabajo, hoy alude fundamen-

talmente a la condición de un consumidor expulsado del mercado. La diferencia modifica radicalmente la situación, tanto en lo que se refiere a la experiencia de vivir en la pobreza como a las oportunidades y perspectivas de escapar de ella.

Este libro se propone examinar el desarrollo del cambio producido a lo largo de la historia moderna y pasar revista a sus consecuencias. Y al mismo tiempo, considerar hasta qué punto son adecuados o no (como puede llegar a suceder) los recordados y probados medios de contener la pobreza creciente y mitigar sus sufrimientos. Sólo así será posible comprenderla y enfrentarla en su forma actual.

El primer capítulo recuerda los orígenes de la ética del trabajo, de la cual se esperaba —desde el comienzo de los tiempos modernos— que atrajera a los pobres hacia las fábricas, erradicara la pobreza y garantizara la paz social. En la práctica, sirvió para entrenar y disciplinar a la gente, inculcándole la obediencia necesaria para que el nuevo régimen fabril funcionara correctamente.

En el segundo capítulo se relata el pasaje, gradual pero implacable, desde la primera hasta la actual etapa de la sociedad moderna: de una "sociedad de productores" a otra "de consumidores"; de una sociedad orientada por la ética del trabajo a otra gobernada por la estética del consumo. En el nuevo mundo de los consumidores, la producción masiva no requiere ya mano de obra masiva. Por eso los pobres, que alguna vez cumplieron el papel de "ejército de reserva de mano de obra", pasan a ser ahora "consumidores expulsados del mercado". Esto los despoja de cualquier función útil (real o potencial) con profundas consecuencias para su ubicación en la sociedad y sus posibilidades de mejorar en ella.

El tercer capítulo analiza el ascenso y la caída del Estado benefactor. Muestra la íntima conexión entre las transformaciones descriptas en el capítulo anterior, el surgimiento repentino de un consenso público que favorece la responsabilidad colectiva por el infortunio individual y la igualmente abrupta aparición de la actual opinión opuesta.

El cuarto capítulo se ocupa de las consecuencias: una nueva forma de producir socialmente y definir culturalmente a los pobres. El concepto tan de moda de "clase marginada" es analizado en detalle. La conclusión es que funciona como instrumento de formas y causas muy variadas, "alimentadas desde

el poder", que contribuyen a aquella marginación y crean la imagen de una categoría inferior: gente plagada de defectos que constituye un "verdadero problema social".

Por último, se estudia el futuro posible de los pobres y la pobreza, así como la eventualidad de darle a la ética del trabajo un nuevo significado, más acorde con la situación actual de las sociedades desarrolladas. ¿Es factible combatir la pobreza y vencerla con ayuda de métodos ortodoxos, hechos a la medida de una sociedad que ya no existe? ¿O deberemos buscar nuevas soluciones, como separar el derecho a la vida de la venta de mano de obra y extender el concepto de trabajo más allá del aceptado por el mercado laboral? ¿Y con qué urgencia es necesario enfrentar estos problemas sociales para encontrarles respuestas prácticas?

1

El significado del trabajo: presentación de la ética del trabajo

¿Qué es la ética del trabajo? En pocas palabras, es una norma de vida con dos premisas explícitas y dos presunciones tácitas.

La primera premisa dice que, si se quiere conseguir lo necesario para vivir y ser feliz, hay que hacer algo que los demás consideren valioso y digno de un pago. Nada es gratis: se trata siempre de un *quid pro quo*, de un "doy algo para que me des"; es preciso dar primero para recibir después.

La segunda premisa afirma que está mal, que es necio y moralmente dañino, conformarse con lo ya conseguido y quedarse con menos en lugar de buscar más; que es absurdo e irracional dejar de esforzarse después de haber alcanzado la satisfacción; que no es decoroso descansar, salvo para reunir fuerzas y seguir trabajando. Dicho de otro modo: trabajar es un valor en sí mismo, una actividad noble y jerarquizadora.

Y la norma continúa: hay que seguir trabajando aunque no se vea qué cosa que no se tenga podrá aportarnos el trabajo, y aunque eso no lo necesitemos para nada. Trabajar es bueno; no hacerlo es malo.

La primera presunción tácita —sin la cual ni el mandato mismo, ni ninguna de las premisas señaladas resultarían tan obvios— es que la mayoría de la gente tiene una capacidad de trabajo que vender y puede ganarse la vida ofreciéndola para obtener a cambio lo que merece; todo lo que la gente posee es

una recompensa por su trabajo anterior y por estar dispuesta a seguir trabajando. El trabajo es el estado normal de los seres humanos; no trabajar es anormal. La mayor parte de la gente cumple con sus obligaciones y sería injusto pedirle que compartiera sus beneficios o ganancias con los demás, que también pueden hacerlo pero, por una u otra razón, no lo hacen.

La otra presunción sostiene que sólo el trabajo cuyo valor es reconocido por los demás (trabajo por el que hay que pagar salarios o jornales, que puede venderse y está en condiciones de ser comprado) tiene el valor moral consagrado por la ética del trabajo. Este, aunque breve, es un resumen adecuado de la forma que la ética del trabajo adoptó en nuestra sociedad, la sociedad "moderna".

Cuando se habla de ética, es casi seguro que a alguien no le satisface la forma de comportarse de otros, que preferiría encontrar en ellos otra conducta. Pocas veces esta observación tuvo más sentido que en el caso de la ética del trabajo.

Desde que hizo irrupción en la conciencia europea durante las primeras épocas de la industrialización —y a través de los numerosos y tortuosos avatares de la modernidad y la "modernización"—, la ética del trabajo sirvió a políticos, filósofos y predicadores para desterrar por las buenas o por las malas (o como excusa para hacerlo) el difundido hábito que vieron como principal obstáculo para el nuevo y espléndido mundo que intentaban construir: la generalizada tendencia a evitar, en lo posible, las aparentes bendiciones ofrecidas por el trabajo en las fábricas y a resistirse al ritmo de vida fijado por el capataz, el reloj y la máquina.

Cuando el concepto hizo su aparición en el debate público, la malsana y peligrosa costumbre que la ética del trabajo debía combatir, destruir y erradicar se apoyaba en la tendencia —muy humana— a considerar ya dadas las necesidades propias, y a limitarse a satisfacerlas. Nada más. Una vez cubiertas esas necesidades básicas, los obreros "tradicionalistas" no le encontraban sentido a seguir trabajando o a ganar más dinero; después de todo, ¿para qué? Había otras cosas más interesantes y dignas de hacer, que no se podían comprar pero se escapaban, se ignoraban o se perdían si uno pasaba el día desvelándose tras el dinero. Era posible vivir decentemente con muy poco; el umbral de lo que se consideraba digno estaba ya fijado, y no

había por qué atravesarlo; una vez alcanzado el límite, no había urgencia alguna por ascender. Al menos, así pintaban la situación los empresarios de la época, los economistas que se afanaban por entender los problemas de esos empresarios y los predicadores morales, ansiosos por que las cosas mejoraran.

La memoria histórica permanece a salvo: la historia la escriben los triunfadores. No sorprende, por eso, que este cuadro de situación pasara a formar parte del esquema del relato histórico y se convirtiera en la crónica oficial de la dura batalla librada por los pioneros de la razón moderna contra la irracional, ignorante, insensata e imperdonable resistencia al progreso. Según esa crónica, el objetivo de la guerra era lograr que los ciegos vieran la luz, obligar a los necios a emplear su inteligencia, y enseñarles a todos a aspirar a una vida mejor, a desear cosas nuevas y superiores, y —a través de ese deseo— mejorarse a sí mismos. En caso necesario, sin embargo, había que obligar a los recalcitrantes a actuar como si en realidad tuvieran esos deseos.

En la práctica, los hechos sucedieron exactamente al revés de lo que sugerían los primeros empresarios en sus quejas contra los lentos y perezosos brazos de los obreros; también al revés de lo que economistas y sociólogos, más adelante, consideraron verdad histórica comprobada. En rigor, la aparición del régimen fabril puso fin al romance entre el artesano y su trabajo: lo contrario de lo que postulaba la "ética del trabajo". La cruzada moral que la historia describió como una batalla para *introducir* la ética del trabajo (o como la educación para poner en práctica el "principio del buen rendimiento") fue, en realidad, un intento de *resucitar* actitudes características del período preindustrial, pero en condiciones nuevas que las despojaban de sentido. El propósito de la cruzada moral era recrear, dentro de la fábrica y bajo la disciplina impuesta por los patrones, el compromiso pleno con el trabajo artesanal, la dedicación incondicional al mismo y el cumplimiento, en el mejor nivel posible, de las tareas impuestas. Las mismas actitudes que —cuando ejercía el control sobre su propio trabajo— el artesano adoptaba espontáneamente.

Cómo se logró que la gente trabajara

John Stuart Mill se quejaba de "buscar en vano, entre las clases obreras en general, el legítimo orgullo de brindar un buen trabajo a cambio de una buena remuneración". La única aspiración que encontraba era, "en la mayoría de los casos, la de recibir mucho y devolver la menor cantidad de servicios posibles".[1] Stuart Mill se lamentaba, en realidad, por la conversión demasiado rápida de los antiguos artesanos (ya obreros) a la racionalidad del mercado —desprovista de emoción y regida por la relación costo-beneficio—, y por el rápido abandono de los últimos instintos premodernos que establecían un profundo compromiso del trabajador con su trabajo. En ese contexto —y paradójicamente— la apelación a la ética del trabajo ocultaba el primitivo impulso de *apartar* a los obreros de la racionalidad del mercado, que parecía ejercer un efecto nocivo sobre la dedicación a sus tareas. Bajo la ética del trabajo se promovía una ética de la disciplina: ya no importaban el orgullo o el honor, el sentido o la finalidad. El obrero debía trabajar con todas sus fuerzas, día tras día y hora tras hora, aunque no viera el motivo de ese esfuerzo o fuera incapaz de vislumbrar su sentido último.

El problema central que enfrentaban los pioneros de la modernización era la necesidad de obligar a la gente —acostumbrada a darle sentido a su trabajo a través de sus propias metas, mientras retenía el control de las tareas necesarias para hacerlo— a volcar su habilidad y su esfuerzo en el cumplimiento de tareas que otros le imponían y controlaban, que carecían de sentido para ella. La solución al problema fue la puesta en marcha de una instrucción mecánica dirigida a habituar a los obreros a obedecer sin pensar, al tiempo que se los privaba del orgullo del trabajo bien hecho y se los obligaba a cumplir tareas cuyo sentido se les escapaba. Como comenta Werner Sombart, el nuevo régimen fabril necesitaba sólo partes de seres humanos: pequeños engranajes sin alma integrados a un mecanismo más complejo. Se estaba librando una batalla contra las demás "partes humanas", ya inútiles: intereses y ambiciones carentes de importancia para el esfuerzo productivo, que interferían innecesariamente con las que participaban de la producción. La imposición de la ética del trabajo implicaba la renuncia a la libertad.

El verdadero sentido que las prédicas morales presentadas como "ética del trabajo" tenían para las víctimas de aquella cruzada fue vívidamente retratado en la descripción efectuada por un pequeño industrial anónimo, formulada en 1806:

> Hallé que los hombres sentían un gran disgusto hacia cualquier regularidad de horarios o de hábitos... Estaban sumamente descontentos porque no podían salir y entrar como querían, ni tener el descanso que deseaban, ni continuar del modo como lo habían hecho en el pasado; después de las horas de trabajo, además, eran blanco de observaciones malintencionadas por parte de otros obreros. Hasta tal punto llegaron a manifestar su desacuerdo con la totalidad del sistema, que me vi obligado a disolverlo.[2]

En la práctica, la cruzada por la ética del trabajo era la batalla por imponer el control y la subordinación. Se trataba de una lucha por el poder en todo, salvo en el nombre; una batalla para obligar a los trabajadores a aceptar, en homenaje a la ética y la nobleza del trabajo, una vida que ni era noble ni se ajustaba a sus propios principios de moral.

La cruzada tenía por objeto, también, separar lo que la gente hacía de lo que consideraba digno de ser hecho, de lo que tenía sentido hacer; separar el trabajo mismo de cualquier objetivo tangible y comprensible. Si se la hubiera llegado a incorporar totalmente a la lógica de la vida, la ética del trabajo habría reemplazado a las demás actividades humanas (como reflexionar, evaluar, elegir y proponerse fines), limitándose a "cumplir con las formalidades". Pero no estaba en cada uno dictaminar a qué ritmo esas formalidades se cumplirían. Con razón, los críticos de la promisoria e incipiente modernidad —en nombre de lo que consideraban auténticos valores humanos— manifestaban su apoyo al "derecho a la holgazanería".

De haberse impuesto, la ética del trabajo habría separado también el esfuerzo productivo de las necesidades humanas. Por primera vez en la historia, se habría dado prioridad a "lo que se puede hacer" por encima de "lo que es necesario hacer". La satisfacción de las necesidades habría dejado de regir la lógica del esfuerzo productivo y, lo que es más importante, sus límites; habría hecho posible la moderna paradoja del "crecimiento por el crecimiento mismo".

Un resultado de la introducción de maquinarias y de la organización del trabajo en gran escala es el sometimiento de los obreros a una mortal rutina mecánica y administrativa. En algunos de los sistemas de producción anteriores, se les concedía a los trabajadores la oportunidad de expresar su personalidad en el trabajo; a veces, incluso, quedaba lugar para manifestaciones artísticas, y el artesano obtenía placer de su trabajo... El autor anónimo de *An Authentic Account of the Riots of Birmingham* (1799) [Un relato auténtico de los motines de Birmingham] explica la participación de los obreros en los disturbios diciendo que la naturaleza de su trabajo era tal, que sólo "se les enseña a actuar, no a pensar".[3]

Según el conmovedor resumen de J. L. y Barbara Hammonds,

> ...los únicos valores que las clases altas le permitían a la clase trabajadora eran los mismos que los propietarios de esclavos apreciaban en un esclavo. El trabajador debía ser diligente y atento, no pensar en forma autónoma, deberle adhesión y lealtad sólo a su patrón, reconocer que el lugar que le correspondía en la economía del Estado era el mismo que el de un esclavo en la economía de la plantación azucarera. Es que las virtudes que admiramos en un hombre son defectos en un esclavo.[4]

Por cierto que, en el coro de los llamados a someterse —dócilmente y sin pensarlo— al ritmo impersonal, inhumano y mecánico del trabajo de la fábrica, había una curiosa mezcla entre la mentalidad preindustrial y antimoderna de la economía esclavista y la nueva y audaz visión del mundo maravilloso, milagrosamente abundante, que —una vez rotas las cadenas de la tradición— surgiría como resultado de la invención humana, y ante todo del dominio humano sobre la naturaleza.

Como observa Wolf Lepenies, desde fines del siglo XVII el lenguaje utilizado para referirse a la "naturaleza" (es decir, a todo lo creado por intervención divina, lo "dado", no procesado ni tocado por la razón y la capacidad humanas) estaba saturado de conceptos y metáforas militares.[5] Francis Bacon no dejó nada librado a la imaginación: la naturaleza debía ser conquistada y obligada a trabajar duro para servir, mejor que cuando se la dejaba en libertad, los intereses y el bienestar humanos. Descartes comparó el progreso de la razón con una serie de batallas victoriosas libradas contra la naturaleza; Diderot convocó a teóricos y prácticos a unirse en nombre de la conquista y el sometimiento de la naturaleza. Karl Marx definió el progreso histórico como la irrefrenable marcha hacia el dominio total de la naturaleza por el hombre. A pesar de sus diferencias en otros temas, los pensadores mencionados no difieren en esto de Claude Saint-Simon o Auguste Comte.

Una vez explicitado el fin último, el único valor que se les reconocía a los emprendimientos prácticos era el de acortar la distancia que todavía separaba a la gente del triunfo final sobre la naturaleza. La validez de otros criterios podía ser discutida con éxito y, poco a poco, anulada. Entre los criterios de evaluación gradualmente descartados, la piedad, la compasión y la asistencia estuvieron en primer plano. La piedad por las víctimas debilitaba la resolución, la compasión hacía más lento el ritmo de los cambios, todo cuanto detenía o demoraba la marcha hacia el progreso dejaba de ser moral. Por otro lado, lo que contribuyera a la victoria final sobre la naturaleza era bueno y resultaba, "en última instancia", ético, porque servía, "en el largo plazo", al progreso de la humanidad. La defensa que el artesano hacía de sus tradicionales derechos, la resistencia opuesta por los pobres de la era preindustrial al régimen efectivo y eficiente del trabajo mecanizado, eran un obstáculo más entre los muchos que la naturaleza, en su desconcierto, oponía en el camino del progreso para demorar su inminente derrota. Esa resistencia debía ser vencida con tan poco remordimiento como habían sido ya quebradas, desenmascaradas y anuladas otras estratagemas de la naturaleza.

Las figuras rectoras del magnífico mundo que habría de construirse sobre la base del ingenio y la habilidad de los hombres (ante todo, de los diseñadores de máquinas y de los pioneros en su utilización) no dudaban de que los auténticos portadores del progreso eran las mentes creadoras de los inventores. James Watt sostuvo en 1785 que los demás hombres, cuyo esfuerzo físico era necesario para dar cuerpo a las ideas de los inventores, "debían ser considerados sólo como fuerzas mecánicas en acción... apenas deben utilizar el razonamiento".[6] Mientras tanto, Richard Arkwright se quejaba de que

> ...era difícil educar a los seres humanos para que "renunciaran a sus desordenados e ineficientes hábitos de trabajo, para identificarse con la invariable regularidad de las máquinas automáticas". Esas máquinas sólo podían funcionar correctamente si eran vigi-

ladas en forma constante; y la idea de pasar diez o más horas por día encerrados en una fábrica, mirando una máquina, no les hacía gracia alguna a esos hombres y mujeres llegados del campo.

La resistencia a sumarse al esfuerzo combinado de la humanidad era, en sí misma, la tan mencionada prueba que demostraba la relajación moral de los pobres y, al mismo tiempo, la virtud inherente a la disciplina implacable, estricta y rígida de la fábrica. La tarea de lograr que los pobres y los "voluntariamente ociosos" se pusieran a trabajar no era sólo económica; era también moral. Las opiniones ilustradas del momento, aunque difirieran en otros aspectos, no discutían este punto. La *Blackwood's Magazine* escribió que "la influencia del patrón sobre los hombres es, de por sí, un paso adelante hacia el progreso moral",[7] mientras que la *Edinburgh Review* comentaba ácidamente sobre la cruzada cultural que se estaba llevando a cabo:

Los nuevos programas de beneficencia no están concebidos en el espíritu [de la caridad]... Se celebra su advenimiento como el comienzo de un nuevo orden moral... en el cual los poseedores de propiedades retomarán su lugar como paternales guardianes de los menos afortunados... para acabar, no con la pobreza (esto ni siquiera parece deseable), sino con las formas más abyectas del vicio, la indigencia y la miseria física.[8]

P. Gaskell, el escritor y activista social que pasó a la historia como uno de los amigos más filantrópicos, afectuosos y compasivos de los pobres, pensaba que, a pesar de todo, los objetos de su compasión "apenas se diferenciaban, en sus cualidades esenciales, de un niño salvaje sin educación",[9] y que precisaban de otras personas más maduras que vigilaran sus movimientos y asumieran la responsabilidad de sus actos. Quienes contribuían a la opinión ilustrada de la época coincidían en que los trabajadores manuales no estaban en condiciones de regir su propia vida. Como los niños caprichosos o inocentes, no podían controlarse ni distinguir entre lo bueno y lo malo, entre las cosas que los beneficiaban y las que les hacían daño. Menos aún eran capaces de prever qué cosas, a la larga, resultarían "en su propio provecho". Sólo eran materia prima humana en condiciones de ser procesada para recibir la forma correcta; muy probablemente, y al menos por largo tiempo, serían víctimas del cambio social: los objetos, no los sujetos, de la transformación racional de la sociedad que estaba naciendo. La ética del trabajo era uno de los ejes en ese amplísimo programa moral y educativo, y las tareas asignadas, tanto a los hombres de pensamiento como a los de acción, formaban el núcleo de lo que más tarde se llamó, entre los panegiristas de los nuevos cambios, el "proceso civilizador".

Como los demás conjuntos de preceptos para una conducta recta, decente y meritoria, la ética del trabajo era al mismo tiempo una visión constructiva y la fórmula para lograr un trabajo demoledor. Negaba legitimidad a las costumbres, preferencias o deseos de los destinatarios de semejante cruzada. Fijaba las pautas para una conducta correcta pero, ante todo, echaba un manto de sospecha sobre todo lo que pudiera haber hecho, antes de su sometimiento a las nuevas reglas, la gente destinada a esa transformación. No confiaba en las inclinaciones de esas personas. Libres para actuar como quisieran y abandonadas a sus caprichos y preferencias, morirían de hambre antes que realizar un esfuerzo, se revolcarían en la inmundicia antes que trabajar por su autosuperación, antepondrían una diversión momentánea y efímera a una felicidad segura pero todavía lejana. En general, preferirían no hacer nada antes que trabajar. Esos impulsos, incontrolados y viciosos, eran parte de la "tradición" que la incipiente industria debía enfrentar, combatir y —finalmente— exterminar. Tal como iba a señalarlo Max Weber (en el acertado resumen de Michael Rose), la ética del trabajo, al considerar la tarea ya realizada, "equivalía a un ataque" contra el "tradicionalismo de los trabajadores comunes", quienes "habían actuado guiados por una visión rígida de sus necesidades materiales, que los llevaba a preferir el ocio y dejar pasar las oportunidades de aumentar sus ingresos trabajando más o durante más tiempo". El tradicionalismo "era menospreciado".[10]

Por cierto que, para los pioneros del nuevo y atrevido mundo de la modernidad, "tradición" era mala palabra. Simbolizaba las tendencias moralmente vergonzosas y condenables contra las que se alzaba la ética del trabajo: las inclinaciones de los individuos rutinarios que se conformaban con lo que tenían ayer, se negaban a obtener "más" e ignoraban lo mejor si, para lograrlo, debían hacer un esfuerzo adicional. (De hecho, se negá-

ban a entregarse a un régimen extraño, violento, cruel, desalentador e incomprensible.) En la guerra contra el "tradicionalismo" de los pobres anteriores a la época industrial, los enemigos declarados de la ética del trabajo eran, ostensiblemente, la modestia de las necesidades de esos hombres y la mediocridad de sus deseos. Se libraron verdaderas batallas —las más feroces y despiadadas— contra la resistencia de esa mano de obra potencial a sufrir los dolores y la falta de dignidad de un régimen de trabajo que no deseaba ni entendía y que, por su propia voluntad, jamás habría elegido.

"Trabaje o muera"

Se pensaba que la ética del trabajo mataría dos pájaros de un tiro. Resolvería la demanda laboral de la industria naciente y se desprendería de una de las irritantes molestias con que iba a toparse la sociedad postradicional: atender las necesidades de quienes, por una razón u otra, no se adaptaban a los cambios y resultaban incapaces de ganarse la vida en las nuevas condiciones. Porque no todos podían ser empujados a la rutina del trabajo en la fábrica; había inválidos, débiles, enfermos y ancianos que en modo alguno resistirían las severas exigencias de un empleo industrial. Brian Inglis describió así el estado de ánimo de la época:

> Fue ganando posiciones la idea de que se podía prescindir de los indigentes, fueran o no culpables de su situación. De haber existido algún modo sencillo de sacárselos de encima sin que ello implicara riesgo alguno para la sociedad, es indudable que Ricardo y Malthus lo habrían recomendado, y es igualmente seguro que los gobiernos habrían favorecido la idea, con tal de que no implicara un aumento en los impuestos.[11]

Pero no se encontró "modo sencillo de sacárselos de encima" y, a falta de ello, debió buscarse una solución menos perfecta. El precepto de trabajar (en cualquier trabajo, bajo cualquier condición), única forma decente y moralmente aceptable de ganarse el derecho a la vida, contribuyó en gran parte a encontrar la solución. Nadie explicó esta estrategia "alternativa" en términos más directos y categóricos que Thomas Carlyle, en su ensayo sobre el cartismo publicado en 1837:

> Si se les hace la vida imposible, necesariamente se reducirá el número de mendigos. Es un secreto que todos los cazadores de ratas conocen: tapad las rendijas de los graneros, hacedlos sufrir con maullidos continuos, alarmas y trampas, y vuestros "jornaleros" desaparecerán del establecimiento. Un método aun más rápido es el del arsénico; incluso podría resultar más suave, si estuviera permitido.

Gertrude Himmelfarb, en su monumental estudio sobre la idea de la pobreza, revela lo que esa perspectiva oculta:

> Los mendigos, como las ratas, podían efectivamente ser eliminados con ese método; al menos, uno podía apartarlos de su vista. Sólo hacía falta decidirse a tratarlos como ratas, partiendo del supuesto de que "los pobres y desdichados están aquí sólo como una molestia a la que hay que limpiar hasta ponerle fin".[12]

El aporte de la ética del trabajo a los esfuerzos por reducir el número de mendigos fue sin duda invalorable. Después de todo, la ética afirmaba la superioridad moral de cualquier tipo de vida (no importaba lo miserable que fuera), con tal de que se sustentara en el salario del propio trabajo. Armados con esta regla ética, los reformistas bien intencionados podían aplicar el principio de "menor derecho" a cualquier asistencia "no ganada mediante el trabajo" que la sociedad ofreciera a sus pobres, y considerar tal principio como un paso de profunda fuerza moral hacia una sociedad más humanitaria. "Menor derecho" significaba que las condiciones ofrecidas a la gente sostenida con el auxilio recibido, y no con su salario, debían hacerles la vida menos atractiva que la de los obreros más pobres y desgraciados. Se esperaba que, cuanto más se degradara la vida de esos desocupados, cuanto más profundamente cayeran en la indigencia, más tentadora o, al menos, menos insoportable les parecería la suerte de los trabajadores pobres, los que habían vendido su fuerza de trabajo a cambio de los más miserables salarios. En consecuencia, se contribuiría así a la causa de la ética del trabajo mientras se acercaba el día de su triunfo.

Estas consideraciones, y otras similares, deben de haber sido importantes, en las décadas de 1820 y 1830, para los reformistas de la "Ley de Pobres", que tras un debate largo y enconado llegaron a una decisión prácticamente unánime: había que limitar la asistencia a los sectores indigentes de la sociedad (a

quienes Jeremy Bentham prefería llamar el "desecho" o la "escoria" de la población) al *interior* de las *poorhouses* [hospicios para pobres]. La decisión presentaba una serie de ventajas que favorecían la causa de la ética del trabajo.

En primer lugar, separaba a los "auténticos mendigos" de quienes —se sospechaba— sólo se hacían pasar por tales para evitarse las molestias de un trabajo estable. Sólo un "mendigo auténtico" elegiría vivir recluido en un asilo si se lograba que las condiciones en su interior fueran lo bastante horrendas. Y al limitar la asistencia a lo que se pudiera conseguir dentro de esos sórdidos y miserables asilos, se lograba que el "certificado de pobreza" fuera innecesario o, mejor, que los pobres se lo otorgaran a sí mismos: quien aceptara ser encerrado en un asilo para pobres por cierto que no debía de contar con otra forma de supervivencia.

En segundo lugar, la abolición de la ayuda externa obligaba a los pobres a pensar dos veces antes de decidir que las exigencias de la ética del trabajo "no eran para ellos", que no podían hacer frente a la carga de una tarea regular, o que las demandas del trabajo en las fábricas, duras y en cierto modo aborrecibles, resultaban una elección peor que su alternativa. Hasta los salarios más miserables y la rutina más extenuante y tediosa dentro de la fábrica parecerieron soportables (y hasta deseables) en comparación con los hospicios.

Los principios de la nueva Ley de Pobres trazaban, además, una línea divisoria, clara y "objetiva", entre los que podían reformarse y convertirse para acatar los principios de la ética del trabajo y quienes estaban completa y definitivamente más allá de toda redención, de quienes no se podía obtener utilidad alguna para la sociedad, por ingeniosas o inescrupulosas que fueran las medidas tomadas.

Por último, la Ley protegía a los pobres que trabajaban (o que pudieran llegar a hacerlo) de contaminarse con los que no había esperanza de que lo hicieran, separándolos con muros macizos e impenetrables que, poco después, encontrarían su réplica en los invisibles, aunque no por eso menos tangibles, muros del distanciamiento cultural. Cuanto más aterradoras fueran las noticias que se filtraran a través de las paredes de los asilos, más se asemejaría a la libertad esa nueva esclavitud del trabajo en las fábricas; la miseria fabril parecería, en comparación, un golpe de suerte o una bendición.

Por lo dicho hasta aquí, puede inferirse que el proyecto de separar de una vez y para siempre a los "auténticos mendigos" de los "falsos" —apartando, de ese modo, a los posibles objetos de trabajo de aquellos de quienes nada se podía esperar— nunca llegó a gozar de total éxito. En rigor, los pobres de las dos categorías —según la distinción legal, "merecedores" y "no merecedores"— se influyeron mutuamente, aunque esta influencia recíproca no se produjo de modo que, en opinión de los reformistas, justificara la construcción de asilos.

Es verdad que la creación de condiciones nuevas particularmente atroces y repulsivas para quienes habían sido condenados al flagelo de la mendicidad (o, como preferían decir los reformistas, "quienes lo habían elegido") hacía que los pobres adoptaran una actitud más receptiva hacia los dudosos atractivos del trabajo asalariado y que así se prevenía la muy mentada amenaza de que fueran contaminados por la ociosidad; pero, de hecho, los *contaminó* la pobreza, contribuyendo a perpetuar la existencia que supuestamente iba a quedar eliminada por la ética del trabajo. La horrenda fealdad de la vida en los asilos, que servía como punto de referencia para evaluar la vida en la fábrica, permitió a los patrones bajar el nivel de resistencia de los obreros sin temor a que se rebelaran o abandonaran el trabajo. Al fin, no había gran diferencia entre el destino que esperaba a los que siguieran las instrucciones de la ética del trabajo y quienes se rehusaban a hacerlo, o habían quedado excluidos en el intento de seguirlas.

Los más lúcidos, escépticos o cínicos entre los reformistas morales de esas primeras épocas no albergaban la ilusión de que la diferencia entre las dos categorías de pobres (auténticos y fingidos) pudiera ser expresada en dos estrategias diferenciadas. Tampoco creían que una bifurcación de estrategias semejante pudiera tener efecto práctico, ni en términos de economizar recursos ni en otro beneficio tangible.

Jeremy Bentham se negaba a distinguir entre los regímenes de las diferentes "casas de industria": *workhouses** [asilos para pobres], *poorhouses* [hospicios] y fábricas (además de las prisiones, manicomios, hospitales y escuelas).[13] Bentham insistía en que, más allá de su propósito manifiesto, todos esos estable-

* Las *workhouses* eran instituciones donde los internos eran obligados a trabajar a cambio de comida y alojamiento. [T.]

cimientos se enfrentaban al mismo problema práctico y compartían las mismas preocupaciones: imponer un patrón único y regular de comportamiento predecible sobre una población de internos muy diversa y esencialmente desobediente. Dicho de otro modo: debían neutralizar o anular las variadas costumbres e inclinaciones humanas y alcanzar un modelo de conducta único para todos. A los supervisores de las fábricas y guardianes de los asilos de pobres les esperaba la misma tarea. Para obtener lo que deseaban (una rutina disciplinada y reiterativa), se debía someter a ambos tipos de internos —los pobres "trabajadores" y los "no trabajadores"— a un régimen idéntico. No es de extrañar que, en el razonamiento de Bentham, casi no aparecieran diferencias en la calidad moral de las dos categorías, a las que se les otorga gran atención y se les asigna importancia central en los argumentos de los predicadores y reformadores éticos. Después de todo, el aspecto más importante de la estrategia de Bentham era hacer que esas diferencias resultaran al mismo tiempo irrelevantes para el propósito declarado e impotentes para no interferir con los resultados.

Al adoptar esa posición, Bentham se hacía eco del pensamiento económico de su tiempo. Como habría de escribir John Stuart Mill poco después, a la economía política no le interesaban las pasiones y los motivos de los hombres, "salvo los que puedan ser considerados como principios frontalmente antagónicos al deseo de riqueza, es decir, la aversión al trabajo y el deseo de disfrutar de inmediato los lujos costosos".[14] Como en todos los estudiosos que buscaban las leyes "objetivas" de la vida económica —leyes impersonales e independientes de la voluntad—, en Bentham la tarea de promover el nuevo orden quedaba despojada de los adornos evangélicos comunes en el debate sobre la ética del trabajo para dejar al descubierto su núcleo central: la consolidación de la rutina regular basada en una disciplina incondicional, asistida y vigilada por una supervisión efectiva, de arriba hacia abajo. Bentham no tenía tiempo para preocuparse por la iluminación espiritual o la reforma de la mente; no esperaba que amaran su trabajo los internos de instituciones comparables a panópticos.* Por el contrario, Bentham daba por sentada la incurable aversión al trabajo de esos internos, y no se molestó en cantar alabanzas a la fuerza moralmente ennoblecedora del trabajo. Si los internos iban a comportarse según los preceptos de la ética del trabajo, ello no sucedería como consecuencia de su conversión moral, sino por haber sido arrojados a una situación sin otra alternativa que actuar *como si* hubieran aceptado y asimilado en su conciencia el mandato impuesto. Bentham no puso esperanza alguna en cultivar las virtudes de los elegidos, sino en la encrucijada de hierro en que se hallaban, en su absoluta falta de elección. En el panóptico, ya fuera un asilo para pobres o una fábrica, "si un hombre se niega a trabajar no le queda otra cosa por hacer, de la mañana a la noche, más que roer su pan viejo y beber su agua, sin un alma con quien hablar... Este aliciente es necesario para que dé lo mejor de sí; pero no hace falta más que esto".

* Edificios construidos para que, desde un solo punto, pudiera vigilarse todo su interior: fue un diseño típico, por ejemplo, en las cárceles construidas durante el siglo XIX. [T.]

Para promover la ética del trabajo se recitaron innumerables sermones desde los púlpitos de las iglesias, se escribieron decenas de relatos moralizantes y se multiplicaron las escuelas dominicales, destinadas a llenar las mentes jóvenes con reglas y valores adecuados; pero, en la práctica, todo se redujo —como Bentham pudo revelarlo con su característico estilo directo y su notable claridad de pensamiento— a la radical eliminación de opciones para la mano de obra en actividad y con posibilidades de integrarse al nuevo régimen. El principio de negar cualquier forma de asistencia fuera de los asilos era una de las manifestaciones de la tendencia a instaurar una situación "sin elección". La otra manifestación de la misma estrategia era empujar a los trabajadores a una existencia precaria, manteniendo los salarios en un nivel tan bajo que apenas alcanzara para su supervivencia hasta el amanecer de un nuevo día de duro trabajo. De ese modo, el trabajo del día siguiente iba a ser una nueva necesidad: siempre una situación "sin elección".

En ambos casos, sin embargo, se corría un riesgo. En última instancia —gustara o no— se apelaba a las facultades racionales de los trabajadores, aunque fuera en una forma sumamente degradada: para ser eficaces, ambos métodos necesitaban que sus víctimas fueran capaces de pensar y calcular. Pero ese pensar podía convertirse en un arma de doble filo; más bien, en una grieta abierta en ese elevado muro, a través de la cual podían colarse factores problemáticos, impredecibles e incal-

culables (la pasión humana por una vida digna o la aspiración a decir lo que se piensa o se siente) y escapar así al forzado destierro. Había que adoptar medidas adicionales de seguridad, y ninguna ofrecía mayores garantías que la coerción física. Se podía confiar en los castigos, en la reducción de salarios o de raciones alimentarias por debajo del nivel de subsistencia y en una vigilancia ininterrumpida y ubicua, así como en penas inmediatas a la violación de cualquier regla, por trivial que fuera, para que la miseria de los pobres se acercara aun más a una situación sin elección.

Esto hacía de la ética del trabajo una prédica sospechosa y engañosa. Contar con la integridad moral de los seres humanos manipulados por la nueva industria habría significado extender los límites de su libertad, la única tierra donde los individuos morales pueden crecer y concretar sus responsabilidades. Pero la ética del trabajo —al menos en su primera época— optó por reducir, o eliminar completamente, las posibilidades de elegir.

No siempre existía la intención de ser engañoso, como tampoco se tenía siempre conciencia de ello. Hay motivos para suponer que los promotores de la nueva ética eran indiferentes a las consecuencias morales de su acción, y les preocupaba aun menos su propia inmoralidad. La crueldad de las medidas propuestas y adoptadas era sinceramente vista como un aspecto indispensable de esa cruzada moral, un poderoso agente moralizador en sí mismo y, en consecuencia, un elevado acto moral. Se elogiaba el trabajo duro como una experiencia enriquecedora: una elevación del espíritu que sólo podía alcanzarse a través del servicio incondicional al bien común. Si para obligar a la gente a trabajar duro y conseguir que ese trabajo se transformara en un hábito hacía falta causar dolor, este era un precio razonable a cambio de los beneficios futuros, entre los cuales estaban ante todo los morales, ganados a lo largo de una vida esforzada. Como señala Keith McClelland, si "para muchos el trabajo manual era una carga o una obligación necesaria", también era "una actividad que debía ser celebrada",[15] en virtud del honor y la riqueza que traería a la nación y, cosa no menos importante, por el progreso moral que implicaría para los trabajadores mismos.

Producir a los productores

Las sociedades tienden a formarse una imagen idealizada de sí mismas, que les permitirá "seguir su rumbo": identificar y localizar las cicatrices, verrugas y otras imperfecciones que afean su aspecto en el presente, así como hallar un remedio seguro que las cure o las alivie. Ir a trabajar —conseguir empleo, tener un patrón, hacer lo que este considerara útil, por lo que estaría dispuesto a pagar para que el trabajador lo hiciera— era el modo de transformarse en personas decentes para quienes habían sido despojados de la decencia y hasta de la humanidad, cualidades que estaban puestas en duda y debían ser demostradas. Darles trabajo a todos, convertir a todos en trabajadores asalariados, era la fórmula para resolver los problemas que la sociedad pudiera haber sufrido como consecuencia de su imperfección o inmadurez (que se esperaba fuera transitoria).

Ni a la derecha ni a la izquierda del espectro político se cuestionaba el papel histórico del trabajo. La nueva conciencia de vivir en una "sociedad industrial" iba acompañada de una convicción y una seguridad: el número de personas que se transformaban en obreros crecería en forma incontenible, y la sociedad industrial terminaría por convertirse en una suerte de fábrica gigante, donde todos los hombres en buen estado físico trabajarían productivamente. El empleo universal era la meta no alcanzada todavía, pero representaba el modelo del futuro. A la luz de esa meta, estar sin trabajo significaba la *des*ocupación, la *a*normalidad, la violación a la norma. "A ponerse a trabajar", "Poner a trabajar a la gente": tales eran el par de exhortaciones imperiosas que, se esperaba, pondrían fin al mismo tiempo a problemas personales y males sociales compartidos. Estos *modernos* eslóganes resonaban por igual en las dos versiones de la modernidad: el capitalismo y el comunismo. El grito de guerra de la oposición al capitalismo inspirada en el marxismo era "El que no trabaja, no come". La visión de una futura sociedad sin clases era la de una comunidad construida, en todos sus aspectos, sobre el modelo de una fábrica. En la era clásica de la moderna sociedad industrial, el trabajo era, al mismo tiempo, el eje de la vida individual y el orden social, así como la garantía de supervivencia ("reproducción sistémica") para la sociedad en su conjunto.

Empecemos por la vida individual. El trabajo de cada hombre aseguraba su sustento; pero el *tipo* de trabajo realizado definía el lugar al que podía aspirar (o que podía reclamar), tanto entre sus vecinos como en esa totalidad imaginada llamada "sociedad". El trabajo era el principal factor de ubicación social y evaluación individual. Salvo para quienes, por su riqueza heredada o adquirida, combinaban una vida de ocio con la autosuficiencia, la pregunta "Quién es usted" se respondía con el nombre de la empresa en la que se trabajaba y el cargo que se ocupaba. En una sociedad reconocida por su talento y afición para categorizar y clasificar, el tipo de trabajo era el factor decisivo, fundamental, a partir del cual se seguía todo lo que resultara de importancia para la convivencia. Definía quiénes eran los pares de cada uno, con quiénes cada uno podía compararse y a quiénes se podía dirigir; definía también a sus superiores, a los que debía respeto; y a los que estaban por debajo de él, de quiénes podía esperar o tenía derecho a exigir un trato deferente. El tipo de trabajo definía igualmente los estándares de vida a los que se debía aspirar y que se debía obedecer, el tipo de vecinos de los que no se podía "ser menos" y aquellos de los que convenía mantenerse apartado. La carrera laboral marcaba el itinerario de la vida y, retrospectivamente, ofrecía el testimonio más importante del éxito o el fracaso de una persona. Esa carrera era la principal fuente de confianza o inseguridad, de satisfacción personal o autorreproche, de orgullo o de vergüenza.

Dicho de otro modo: para la enorme y creciente mayoría de varones que integraban la sociedad postradicional o moderna (una sociedad que evaluaba y premiaba a sus miembros a partir de su capacidad de elección y de la afirmación de su individualidad), el trabajo ocupaba un lugar central, tanto en la construcción de su identidad, desarrollada a lo largo de toda su vida, como en su defensa. El proyecto de vida podía surgir de diversas ambiciones, pero todas giraban alrededor del trabajo que se eligiera o se lograra. El tipo de trabajo teñía la totalidad de la vida; determinaba no sólo los derechos y obligaciones relacionados directamente con el proceso laboral, sino también el estándar de vida, el esquema familiar, la actividad de relación y los entretenimientos, las normas de propiedad y la rutina diaria. Era una de esas "variables independientes" que, a cada persona, le permitía dar forma y pronosticar, sin

temor a equivocarse demasiado, los demás aspectos de su existencia. Una vez decidido el tipo de trabajo, una vez imaginado el proyecto de una carrera, todo lo demás encontraba su lugar, y podía asegurarse qué se iba a hacer en casi todos los aspectos de la vida. En síntesis: el trabajo era el principal punto de referencia, alrededor del cual se planificaban y ordenaban todas las otras actividades de la vida.

En cuanto al papel de la ética del trabajo en la regulación del orden social, puesto que la mayoría de los varones adultos pasaban la mayor parte de sus horas de vigilia en el trabajo (según cálculos de Roger Sue para 1850, el 70% de las horas de vigilia estaban, en promedio, dedicadas al trabajo[16]), el lugar donde se trabajaba era el ámbito más importante para la integración social, el ambiente en el cual (se esperaba) cada uno se instruyera en los hábitos esenciales de obediencia a las normas y en una conducta disciplinada. Allí se formaría el "carácter social", al menos en los aspectos necesarios para perpetuar una sociedad ordenada. Junto con el servicio militar obligatorio —otra de las grandes invenciones modernas—, la fábrica era la principal "institución panóptica" de la sociedad moderna.

Las fábricas producían numerosas y variadas mercancías; todas ellas, además, modelaban a los sujetos dóciles y obedientes que el Estado moderno necesitaba. Este segundo tipo de "producción" —aunque en modo alguno secundario— ha sido mencionado con mucha menor frecuencia. Sin embargo, le otorgaba a la organización industrial del trabajo una función mucho más fundamental para la nueva sociedad que la que podría deducirse de su papel visible: la producción de la riqueza material. La importancia de esa función quedó documentada en el pánico desatado periódicamente cada vez que circulaba la noticia alarmante: una parte considerable de la población adulta podía hallarse físicamente incapacitada para trabajar en forma regular y/o cumplir con el servicio militar. Cualesquiera fueran las razones explícitas para justificarlo, la invalidez, la debilidad corporal y la deficiencia mental eran temidas como amenazas que colocaban a sus víctimas fuera del control de la nueva sociedad: la vigilancia panóptica sobre la que descansaba el orden social. La gente sin empleo era gente sin patrón, gente fuera de control: nadie los vigilaba, supervisaba ni sometía a una rutina regular, reforzada por oportunas sanciones. No es de extrañar que el modelo de salud desarrollado

durante el siglo XIX por las ciencias médicas con conciencia social fuera, justamente, el de un hombre capaz de realizar el esfuerzo físico requerido tanto por la fábrica como por el ejército.

Si la sujeción de la población masculina a la dictadura mecánica del trabajo fabril era el método fundamental para producir y mantener el orden social, la familia patriarcal fuerte y estable, con el hombre empleado ("que trae el pan") como jefe absoluto e indiscutible, era su complemento necesario; no es casual que los predicadores de la ética del trabajo fueran también, por lo general, los defensores de las virtudes familiares y de los derechos y obligaciones de los jefes de familia. Y dentro de esa familia, se esperaba que los maridos/padres cumplieran, entre sus mujeres y sus hijos, el mismo papel de vigilancia y disciplina que los capataces de fábrica y los sargentos del ejército ejercían sobre ellos en los talleres y cuarteles. El poder para imponer la disciplina en la sociedad moderna —según Foucault— se dispersaba y distribuía como los vasos capilares que llevan la sangre desde el corazón hasta las últimas células de un organismo vivo. La autoridad del marido/padre, dentro de la familia, conducía las presiones disciplinarias de la red del orden y, en función de ese orden, llegaba hasta las partes de la población que las instituciones encargadas del control no podían alcanzar.

Por último, se otorgó al trabajo un papel decisivo en lo que los políticos presentaban como una cuestión de supervivencia y prosperidad para la sociedad, y que entró en el discurso sociológico con el nombre de "reproducción sistémica". El fundamento de la sociedad industrial moderna era la transformación de los recursos naturales con la ayuda de fuentes de energía utilizables, también naturales: el resultado de esa transformación era la "riqueza". Todo quedaba organizado bajo la dirección de los dueños o gerentes del capital; pero se lo lograba gracias al esfuerzo de la mano de obra asalariada. La continuidad del proceso dependía, por lo tanto, de que los administradores del capital lograran que el resto de la población asumiera su papel en la producción.

Y el volumen de esa producción —punto esencial para la expansión de la riqueza— dependía, a su vez, de que "la mano de obra" participara directamente del esfuerzo productivo y se sometiera a su lógica; los papeles desempeñados en la producción eran eslabones esenciales de esa cadena. El poder coercitivo del Estado servía, ante todo, para "mercantilizar" el capital y

el trabajo, es decir, para que la riqueza potencial se transformara en *capital* (a fin de ser utilizada en la producción de más riqueza), y la fuerza de trabajo de los obreros pasara a ser trabajo "con valor añadido". El crecimiento del capital activo y del empleo eran objetivos principales de la política. Y el éxito o el fracaso de esa política se medía en función del cumplimiento de tal objetivo, es decir, según la capacidad de empleos que ofreciera el capital y de acuerdo con el nivel de participación en el proceso productivo que tuviera la población trabajadora.

En resumen: el trabajo ocupaba una posición central en los tres niveles de la sociedad moderna: el individual, el social y el referido al sistema de producción de bienes. Además, el trabajo actuaba como eje para unir esos niveles y era factor principal para negociar, alcanzar y preservar la comunicación entre ellos.

La ética del trabajo desempeñó, entonces, un papel decisivo en la creación de la sociedad moderna. El compromiso recíproco entre el capital y el trabajo, indispensable para el funcionamiento cotidiano y la saludable conservación de esa sociedad, era postulado como deber moral, misión y vocación de todos los miembros de la comunidad (en rigor, de todos sus miembros masculinos). La ética del trabajo convocaba a los hombres a abrazar voluntariamente, con alegría y entusiasmo, lo que surgía como necesidad inevitable. Se trataba de una lucha que los representantes de la nueva economía —ayudados y amparados por los legisladores del nuevo Estado— hacían todo lo posible por transformar en ineludible. Pero al aceptar esa necesidad por voluntad propia, se deponía toda resistencia a unas reglas vividas como imposiciones extrañas y dolorosas. En el lugar de trabajo no se toleraba la autonomía de los obreros: se llamaba a la gente a *elegir* una vida dedicada al trabajo; pero una vida dedicada al trabajo significaba la ausencia de elección, la imposibilidad de elección y la prohibición misma de cualquier elección.

De "mejor" a "más"

Los preceptos de la ética del trabajo fueron pregonados con un fervor proporcional a la resistencia de los nuevos obreros frente a la pérdida de su libertad. El objetivo de la prédica era vencer esa resistencia. La nueva ética era sólo un instrumen-

to; el fin era la aceptación del régimen fabril, con la pérdida de independencia que implicaba.

Toda razón que busca un objetivo permite elegir los medios para alcanzarlo, hacer una evaluación crítica de ellos y (si fuera necesario) reemplazarlos por otros, en función de su eficacia para llegar al resultado buscado. La ética del trabajo y, en forma más general, la apelación a los sentimientos y la conciencia de los obreros fueron algunos medios —entre muchos— para hacer girar los engranajes del sistema industrial. No eran los medios más eficientes; menos aún, los únicos concebibles. Tampoco los más confiables; probablemente, la moralidad del trabajo que los predicadores buscaban inculcar seguiría siendo, como toda forma de moralidad, inconstante y errática: una mala guía para el comportamiento esperado y una presión demasiado inestable para regular el esfuerzo laboral, rígido y monótono, que exigía la rutina de la fábrica. Esta no podía confiar en sentimientos morales y apelaciones a la responsabilidad (por lo tanto, a la *elección*) para garantizar el ritmo inmutable del esfuerzo físico y la obediencia ciega al régimen de trabajo.

Ya hemos observado que, al dirigirse a los pobres e indolentes, se recurría además a métodos de presión más confiables, como la reclusión obligatoria, el sometimiento legal, la negativa de cualquier asistencia salvo en el interior de los asilos, y hasta las amenazas de castigos físicos. La *prédica* de la ética del trabajo requería una elección moral; la *práctica* del trabajo reducía o eliminaba de plano la elección, y luchaba por asegurar que los nuevos obreros —fuera o no sincera su transformación, creyeran o no en el evangelio de la ética del trabajo— se comportaran como si en verdad se hubieran convertido. La tendencia general en las sociedades modernas, compartida por la fábrica, era volver irrelevantes los sentimientos de los hombres con respecto de sus acciones ('adiafóricos'), para que esas acciones resultaran regulares y predecibles en un grado que jamás podría haberse logrado si se las hubiera dejado libradas a impulsos irracionales.

La ética del trabajo parece ser un invento básicamente europeo; la mayoría de los historiadores estadounidenses comparten la opinión de que no fue la ética del trabajo, sino el espíritu de empresa y la movilidad social ascendente, el lubricante que aceitó los engranajes de la industria norteamericana. El trabajo, y la constante dedicación al trabajo, fueron considerados

casi desde un principio, tanto por los inmigrantes como por los obreros nacidos en los Estados Unidos, como un medio antes que un valor en sí mismo, una forma de vida o una vocación: el medio para hacerse rico y, de este modo, más independiente; el medio para deshacerse de la desagradable necesidad de trabajar para otros. Hasta las condiciones de semiesclavitud en talleres de trabajo agotador era tolerada y soportada en nombre de la libertad futura, sin atribuir falsas cualidades ennoblecedoras a semejante esfuerzo. No era preciso amar el trabajo ni considerarlo un signo de virtud moral; se podía manifestar públicamente el desagrado que provocaba sin incurrir en el riesgo de que la disciplina se derrumbara, siempre que el soportar las condiciones más horrendas fuera el precio transitoriamente pagado por una libertad no demasiado lejana.

En opinión de Michael Rose,[17] la tendencia a despreciar y dejar de lado la ética del trabajo se profundizó en los Estados Unidos y alcanzó nuevo vigor al comenzar el siglo XX; importantes innovaciones gerenciales difundidas en esos años contribuyeron a "destruir el compromiso moral con el esfuerzo en el trabajo. Pero es probable que hayan adquirido el carácter que alcanzaron porque no era posible confiar en el compromiso moral con el esfuerzo". Al menos, así se lo veía en la atmósfera que reinaba en la tierra de las riquezas y el enriquecimiento. La tendencia culminó en el movimiento de gestión científica iniciado por Frederick Winslow Taylor:

> Prácticamente, la apelación a la ética del trabajo no formó parte de su paquete de técnicas de administración. Para Taylor, el compromiso positivo con el trabajo era estimulado, ante todo, con incentivos monetarios cuidadosamente calculados. El modelo de obrero elegido por Taylor no era el norteamericano nativo sino un inmigrante holandés, un tal Schmidt. Lo que le fascinaba de Schmidt no era, por cierto, que se sintiera moralmente obligado a trabajar con iniciativa y eficacia, sino su capacidad de entusiasmarse ante la vista de un billete de un dólar, y su disposición a hacer lo que Taylor le indicara con tal de adueñarse del billete.

La decisión de no confiar en que los obreros se ilusionaran con las cualidades ennoblecedoras del trabajo resultó cada vez más acertada, a medida que las desigualdades sociales se acentuaron y la presión de la disciplina en la fábrica se volvió más

despiadada. No obstante, se hizo cada vez más evidente la necesidad de reducir las esperanzas de alcanzar el "*sueño americano*": todos los sufrimientos en la fábrica serán una molestia transitoria, y el sometimiento a los caprichos del patrón es sólo un medio para, llegado el momento, transformarse en patrón. La posibilidad de afirmar la propia independencia se hizo más vaga y remota a medida que se estrechaban y llenaban de obstáculos los caminos que conducían desde el trabajo manual a la libertad de "trabajar por cuenta propia". Había que buscar otras formas de asegurar la permanencia del esfuerzo en el trabajo, separándolo de cualquier compromiso moral y de las virtudes del trabajo mismo.

Y la forma se encontró, tanto los Estados Unidos como en otras partes, en los "incentivos materiales al trabajo": recompensas a quienes aceptaran obedientes la disciplina de la fábrica y renunciaran a su independencia. Lo que antes se había logrado con sermones —con el agregado o no de la amenaza del palo—, se buscó cada vez más a través de los seductores poderes de una zanahoria. En lugar de afirmar que el esfuerzo en el trabajo era el camino hacia una vida moralmente superior, se lo promocionaba como un medio de *ganar más dinero*. Ya no importaba lo "mejor"; sólo contaba el "más".

Aquello que a principios de la sociedad industrial había sido un conflicto de poderes, una lucha por la autonomía y la libertad, se transformó gradualmente en la lucha por una porción más grande del excedente. Mientras tanto, se aceptaba tácitamente la estructura de poder existente y su rectificación quedaba eliminada de cualquier programa. Con el tiempo, se impuso la idea de que la habilidad para ganar una porción mayor del excedente era la única forma de restaurar la dignidad humana, perdida cuando los artesanos se redujeron a mano de obra industrial. En el camino quedaron las apelaciones a la capacidad ennoblecedora del esfuerzo en el trabajo. Y fueron las diferencias salariales —no la presencia o la ausencia de la dedicación al trabajo, real o simulada— la vara que determinó el prestigio y la posición social de los productores.

La transformación del conflicto de poderes en la lucha por los ingresos monetarios, y las ganancias económicas, en el único camino hacia la autonomía y la autoafirmación, tuvieron honda influencia en el rumbo general de desarrollo de la moderna sociedad industrial. Generaron el tipo de conductas que,

en sus orígenes, la ética del trabajo había intentado en vano conseguir, cuando se apoyaba en la presión económica y, en ocasiones, física. La nueva actitud infundió en la mente y las acciones de los modernos productores, no tanto el "espíritu del capitalismo" como la tendencia a medir el valor y la dignidad de los seres humanos en función de las recompensas económicas recibidas. Desplazó también, firme e irreversiblemente, las motivaciones auténticamente humanas —como el ansia de libertad— hacia el mundo del consumo. Y así determinó, en gran medida, la historia posterior de la sociedad moderna, que dejó de ser una comunidad de productores para convertirse en otra de consumidores.

Esta última transformación no se produjo en igual medida, ni con las mismas consecuencias, en toda la sociedad moderna. Aunque en todos los países avanzados se aplicó una mezcla de coerción y estímulos materiales para imponer la ética del trabajo, los ingredientes se mezclaron en proporciones diferentes. En la versión comunista del mundo moderno, por ejemplo, la apelación al consumidor que se oculta en el productor fue poco sistemática, poco convincente y carente de energía. Por esta y otras razones se profundizó la diferencia entre las dos versiones de la modernidad, y el crecimiento del consumismo que transformó en forma decisiva la vida de Occidente atemorizó al régimen comunista que, tomado por sorpresa, incapaz de actualizarse y más dispuesto que nunca a reducir sus pérdidas, tuvo que admitir su inferioridad y claudicó.

Notas

1. J. S. Mill, *Principles of Political Economy*, vol. II, 4ª edición. Londres: John W. Parker & Son, p. 337. [*Principios de economía política; con algunas de sus aplicaciones a la filosofía*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed. 1951.]
2. Citado en S. Pollard (1963), "Factory discipline in the industrial revolution", *The Economic History Review*, segunda serie, 16 (1963-4): 254-71.
3. W. Bowden (1925), *Industrial Society in England towards the End of the Eighteenth Century*. Londres: Macmillan, pp. 274-275.
4. J. L. y B. Hammonds (1966), *The Town Labourer 1760-1832* (primera edición: 1917). Londres: Longman, p. 307. [*El trabajador de la ciudad*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1987.]
5. W. Lepenies (1986), "Historisierung der Natur und Entmoralisierung der Wissenschaften seit dem 18. Jahrhundert", en A. Peisl y A. Mohler

(comps.), *Natur und Geshichte*, vol. 7. Munich: *Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung*, pp. 263-288.

6. B. Inglis (1971), *Poverty and the Industrial Revolution*. Londres: Hodder & Stoughton, p. 75.

7. "Revolt of the workers", *Blackwood's Magazine*, vol. 52, 1842, pp. 646-647.

8. "The claim of labour", *Edinburgh Review*, vol. 81, 1845, pp. 304-305.

9. P. Gaskell (1836), *Artisans and Machinery*. Londres: Frank Cass, 1968, p. 78.

10. Véase M. Rose (1985), *Re-working the Work Ethic: Economic Values and Socio-Cultural Politcs*. Londres: B.T. Batsford, p. 30.

11. B. Inglis, op. cit., p. 408.

12. G. Himmelfarb (1984), *The ideas of Poverty: England in the Early Industrial Age*. Londres: Faber & Faber, p. 193. [*La idea de la pobreza; Inglaterra a principios de la era industrial*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988.]

13. Véase su *Panopticon*, o su *Inspection House*, donde se encuentra la idea de un nuevo principio de construcción disponible para todo tipo de establecimiento, según el cual se puede mantener a cualquier persona bajo vigilancia, en B. Bentham (1843), *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 4. Edimburgo: William Tait, pp. 40-126. [*Antología*. Barcelona, Península, 1991.]

14. J. S. Mill (1836), "On the definition of political economy; and on the method of investigation proper to it" [*Ensayos sobre algunas cuestiones disputodas en economía política*. Madrid, Alianza, 1997.], en *Collected Works*, vol. IV. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1967, p. 321.

15. K. McClelland (1987), "Time to work, time to live: some aspects of work and the re-formation of class in Britain, 1850-1880", en P. Joyce (comp.), *The Historical Meanings of Work*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 184.

16. R. Sue (1994), *Temps et Ordre Social*. Paris: PUF. Sue calcula que, desde 1850, el tiempo promedio dedicado al trabajo se redujo sistemáticamente; en el momento de escribir su estudio había llegado a sólo el 14% de las horas de vigilia.

17. M. Rose, op. cit., p. 79.

2

De la ética del trabajo a la estética del consumo

La nuestra es una sociedad de consumidores.

Todos sabemos, a grandes rasgos, qué significa ser "consumidor": usar las cosas, comerlas, vestirse con ellas, utilizarlas para jugar y, en general, satisfacer —a través de ellas— nuestras necesidades y deseos. Puesto que el dinero (en la mayoría de los casos y en casi todo el mundo) "media" entre el deseo y su satisfacción, ser consumidor también significa —y este es su significado habitual— *apropiarse* de las cosas destinadas al consumo: comprarlas, pagar por ellas y de este modo convertirlas en algo de nuestra exclusiva propiedad, impidiendo que los otros las usen sin nuestro consentimiento.

Consumir significa, también, destruir. A medida que las consumimos, las cosas dejan de existir, literal o espiritualmente. A veces, se las "agota" hasta su aniquilación total (como cuando comemos algo o gastamos la ropa); otras, se las despoja de su encanto hasta que dejan de despertar nuestros deseos y pierden la capacidad de satisfacer nuestros apetitos: un juguete con el que hemos jugado muchas veces, o un disco al que hemos escuchado demasiado. Esas cosas ya dejan de ser aptas para el consumo.

Esto es ser consumidor; pero, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de una sociedad de consumo? ¿Qué tiene de específico esto de formar parte de una comunidad de consumidores? Y además, ¿no son sociedades de consumo, en mayor o menor medida, todas las comunidades humanas conocidas hasta aho-

ra? Las características apuntadas en el párrafo anterior —salvo, quizás, la necesidad de entregar dinero a cambio de los objetos que vamos a consumir— se encuentran en cualquier tipo de sociedad. Desde luego, las cosas que consideramos en condiciones de ser consumidas, así como el modo como lo hacemos, varían de época en época y de un lugar a otro; pero nadie, en ningún tiempo o lugar, pudo sobrevivir sin consumir algo.

Por eso, cuando decimos que la nuestra es una sociedad de consumo debemos considerar algo más que el hecho trivial, común y poco diferenciador de que todos consumimos. La nuestra es "una comunidad de consumidores" en el mismo sentido en que la sociedad de nuestros abuelos (la moderna sociedad que vio nacer a la industria y que hemos descripto en el capítulo anterior) merecía el nombre de "sociedad de productores". Aunque la humanidad venga produciendo desde la lejana prehistoria y vaya a hacerlo siempre, la razón para llamar "comunidad de productores" a la primera forma de la sociedad moderna se basa en el hecho de que sus miembros se dedicaron *principalmente* a la producción; el modo como tal sociedad formaba a sus integrantes estaba determinado por la necesidad de desempeñar el papel de productores, y la norma impuesta a sus miembros era la de adquirir la capacidad y la voluntad de producir. En su etapa presente de modernidad tardía —esta segunda modernidad, o posmodernidad—, la sociedad humana impone a sus miembros (otra vez, *principalmente*) la obligación de ser consumidores. La forma en que esta sociedad moldea a sus integrantes está regida, ante todo y en primer lugar, por la necesidad de desempeñar ese papel; la norma que les impone, la de tener capacidad y voluntad de consumir.

Pero el paso que va de una sociedad a otra no es tajante; no todos los integrantes de la comunidad tuvieron que abandonar un papel para asumir otro. Ninguna de las dos sociedades mencionadas pudo haberse sostenido sin que algunos de sus miembros, al menos, tuvieran a su cargo la producción de cosas para ser consumidas; todos ellos, por supuesto, también consumen. La diferencia reside en el énfasis que se ponga en cada sociedad; ese cambio de énfasis marca una enorme diferencia casi en todos los aspectos de esa sociedad, en su cultura y en el destino individual de cada uno de sus miembros. Las diferencias son tan profundas y universales, que justifican plenamente el hablar de la sociedad actual como de una

comunidad totalmente diferente de la anterior: una sociedad de consumo.

El paso de aquella sociedad de productores a esta del consumo significó múltiples y profundos cambios; el primero es, probablemente, el modo como se prepara y educa a la gente para satisfacer las condiciones impuestas por su identidad social (es decir, la forma en que se "integra" a hombres y mujeres al nuevo orden para adjudicarles un lugar en él). Las clásicas instituciones que moldeaban individuos —las instituciones panópticas, que resultaron fundamentales en la primera etapa de la sociedad industrial— cayeron en desuso. Con la rápida disminución de los empleos, con el reemplazo del servicio militar obligatorio por ejércitos pequeños integrados por profesionales voluntarios, es difícil que el grueso de la población reciba la influencia de aquellas instituciones. El progreso tecnológico llegó al punto en que la productividad crece en forma inversamente proporcional a la disminución de los empleos. Ahora se reduce el número de obreros industriales; el nuevo principio de la modernización es el *downsizing* [el "achicamiento" o reducción de personal]. Según los cálculos de Martin Wolf, director del *Financial Times,* la gente empleada en la industria se redujo en los países de la Comunidad Europea, entre 1970 y 1994, de un 30 a un 20%, y de un 28 a 16% en los Estados Unidos. Durante el mismo período, la productividad industrial aumentó, en promedio, un 2,5% anual.[1]

El tipo de entrenamiento en que las instituciones panópticas se destacaron no sirve para la formación de los nuevos consumidores. Aquellas moldeaban a la gente para un comportamiento rutinario y monótono, y lo lograban limitando o eliminando por completo toda posibilidad de elección; la ausencia de rutina y un estado de elección permanente, sin embargo, constituyen las virtudes esenciales y los requisitos indispensables para convertirse en auténtico consumidor. Por eso, además de ver reducido su papel en el mundo posindustrial posterior al servicio militar obligatorio, el adiestramiento brindado por las instituciones panópticas resulta inconciliable con una sociedad de consumo. El temperamento y las actitudes de vida moldeados por ellas son contraproducentes para la creación de los nuevos consumidores.

Idealmente, los hábitos adquiridos deberán descansar sobre los hombros de los consumidores, del mismo modo que las vo-

caciones inspiradas en la religión o en la ética (así como las apasionadas ambiciones de otros tiempos) se apoyaron —tal como lo dijo Max Weber repitiendo palabras de Baxter— sobre los hombros del santo protestante: "como un manto liviano, listo para ser arrojado a un lado en cualquier momento".[2] Es que los hábitos son dejados de lado a la primera oportunidad y nunca llegan a alcanzar la solidez de los barrotes de una jaula. En forma ideal, por eso, un consumidor no debería aferrarse a nada, no debería comprometerse con nada, jamás debería considerar satisfecha una necesidad y ni uno solo de sus deseos podría ser considerado el último. A cualquier juramento de lealtad o compromiso se debería agregar esta condición: "Hasta nuevo aviso". En adelante, importará sólo la fugacidad y el carácter provisional de todo compromiso, que no durará más que el tiempo necesario para consumir el objeto del deseo (o para hacer desaparecer el deseo del objeto).

Toda forma de consumo lleva su tiempo: esta es la maldición que arrastra nuestra sociedad de consumidores y la principal fuente de preocupación para quienes comercian con bienes de consumo. La satisfacción del consumidor debería ser instantánea en un doble sentido: los bienes consumidos deberían satisfacer en forma inmediata, sin imponer demoras, aprendizajes o prolongadas preparaciones; pero esa satisfacción debería terminar en el preciso momento en que concluyera el tiempo necesario para el consumo, tiempo que debería reducirse a su vez a su mínima expresión. La mejor manera de lograr esta reducción es cuando los consumidores no pueden mantener su atención en un objeto, ni focalizar sus deseos por demasiado tiempo; cuando son impacientes, impetuosos e inquietos y, sobre todo, fáciles de entusiasmar e igualmente inclinados a perder su interés en las cosas.

Cuando el deseo es apartado de la espera, y la espera se separa del deseo, la capacidad de consumo puede extenderse mucho más allá de los límites impuestos por las necesidades naturales o adquiridas, o por la duración misma de los objetos del deseo. La relación tradicional entre las necesidades y su satisfacción queda entonces revertida: la promesa y la esperanza de satisfacción preceden a la necesidad y son siempre mayores que la necesidad preexistente, aunque no tanto que impidan desear los productos ofrecidos por aquella promesa. En realidad, la promesa resultará mucho más atractiva cuanto menos conocida resulte la necesidad en cuestión: vivir una experiencia que estaba disponible, y de la cual hasta se ignoraba su existencia, es siempre más seductor. El entusiasmo provocado por la sensación novedosa y sin precedentes constituyen el meollo en el proceso del consumo. Como dicen Mark C. Taylor y Esa Saarinen, "el deseo no desea la satisfacción. Por el contrario, el deseo desea el deseo";[3] en todo caso, así funciona el deseo de un consumidor *ideal*. La perspectiva de que el deseo se disipe y nada parezca estar en condiciones de resucitarlo, o el panorama de un mundo en el que nada sea digno de ser deseado, conforman la más siniestra pesadilla del consumidor ideal.

Para aumentar su capacidad de consumo, no se debe dar descanso a los consumidores. Es necesario exponerlos siempre a nuevas tentaciones manteniéndolos en un estado de ebullición continua, de permanente excitación y, en verdad, de sospecha y recelo. Los anzuelos para captar la atención deben confirmar la sospecha y disipar todo recelo: "¿Crees haberlo visto todo? ¡Pues no viste nada todavía!".

A menudo se dice que el mercado de consumo seduce a los consumidores. Para hacerlo, ha de contar con consumidores dispuestos a ser seducidos y con ganas de serlo (así como el patrón, para dirigir a sus obreros, necesitaba trabajadores con hábitos de disciplina y obediencia firmemente arraigados). En una sociedad de consumo bien aceitada, los consumidores buscan activamente la seducción. Van de una atracción a otra, pasan de tentación en tentación, dejan un anzuelo para picar en otro. Cada nueva atracción, tentación o carnada, es en cierto modo diferente —y quizá más fuerte— que la anterior. Algo parecido, aunque también diferente, a lo que sucedía con sus antepasados productores: su vida era pasar de una vuelta de cinta transportadora a otra vuelta exactamente igual a la anterior.

Para los consumidores maduros y expertos, actuar de ese modo es una compulsión, una obligación impuesta; sin embargo, esa "obligación" internalizada, esa imposibilidad de vivir su propia vida de cualquier otra forma posible, se les presenta como un libre ejercicio de voluntad. El mercado puede haberlos preparado para ser consumidores al impedirles desoír las tentaciones ofrecidas; pero en cada nueva visita al mercado tendrán, otra vez, la entera sensación de que son ellos quienes

mandan, juzgan, critican y eligen. Después de todo, entre las infinitas alternativas que se les ofrecen no le deben fidelidad a ninguna. Pero lo que no pueden es rehusarse a elegir entre ellas. Los caminos para llegar a la propia identidad, a ocupar un lugar en la sociedad humana y a vivir una vida que se reconozca como significativa exigen visitas diarias al mercado.

En la etapa industrial de la modernidad había un hecho incuestionable: antes que cualquier otra cosa, todos debían ser ante todo productores. En esta "segunda modernidad", en esta modernidad de consumidores, la primera e imperiosa obligación es ser consumidor; después, pensar en convertirse en cualquier otra cosa.

Cómo se genera un consumidor

En años recientes, representantes de todo el espectro político hablaban al unísono, con añoranza y deseo, de una "recuperación dirigida por los consumidores". Se ha culpado con frecuencia a la caída de la producción, a la ausencia de pedidos y a la lentitud del comercio minorista por la falta de interés o de confianza del consumidor (lo que equivale a decir que el deseo de comprar a crédito es lo bastante fuerte como para superar el temor a la insolvencia). La esperanza de disipar esos problemas y de que las cosas se reanimen se basa en que los consumidores vuelvan a cumplir con su deber: que otra vez quieran comprar, comprar mucho y comprar más. Se piensa que el "crecimiento económico", la medida moderna de que las cosas están en orden y siguen su curso, el mayor índice de que una sociedad funciona como es debido, depende, en una sociedad de consumidores, no tanto de la "fuerza productiva del país" (una fuerza de trabajo saludable y abundante, con cofres repletos y emprendimientos audaces por parte de los poseedores y administradores del capital) como del fervor y el vigor de sus consumidores. El papel —en otros tiempos a cargo del trabajo— de vincular las motivaciones individuales, la integración social y la reproducción de todo el sistema productivo corresponde en la actualidad a la iniciativa del consumidor.

Habiendo dejado atrás la "premodernidad" —los mecanismos tradicionales de ubicación social por mecanismos de adscripción, que condenaban a hombres y mujeres a "apegarse

a su clase", a vivir según los estándares (pero no por encima de ellos) fijados para la "categoría social" en que habían nacido—, la modernidad cargó sobre el individuo la tarea de su "autoconstrucción": elaborar la propia identidad social, si no desde cero, al menos desde sus cimientos. La responsabilidad del individuo —antes limitada a respetar las fronteras entre ser un noble, un comerciante, un soldado mercenario, un artesano, un campesino arrendatario o un peón rural— se ampliaba hasta llegar a la elección misma de una posición social, y el derecho de que esa posición fuera reconocida y aprobada por la sociedad.

Inicialmente, el trabajo apareció como la principal herramienta para encarar la construcción del propio destino. La identificación social buscada —y alcanzada con esfuerzo— tuvo como determinantes principales la capacidad para el trabajo, el lugar que se ocupara en el proceso social de la producción y el proyecto elaborado a partir de lo anterior. Una vez elegida, la identidad social podía construirse de una vez y para siempre, para toda la vida, y, al menos en principio, también debían definirse la vocación, el puesto de trabajo, las tareas para toda una vida. La construcción de la identidad habría de ser regular y coherente, pasando por etapas claramente definidas, y también debía serlo la carrera laboral. No debe sorprender la insistencia en esta metáfora —la idea de una "construcción"— para expresar la naturaleza del trabajo exigido por la autoidentificación personal. El curso de la carrera laboral, y la construcción de una identidad personal a lo largo de toda la vida, llegan así a complementarse.

Sin embargo, la elección de una carrera laboral —regular, durable y continua—, coherente y bien estructurada, ya no está abierta para todos. Sólo en casos muy contados se puede definir (y menos aún, garantizar) una identidad permanente en función del trabajo desempeñado. Hoy, los empleos permanentes, seguros y garantizados son la excepción. Los oficios de antaño, "de por vida", hasta hereditarios, quedaron confinados a unas pocas industrias y profesiones antiguas y están en rápida disminución. Los nuevos puestos de trabajo suelen ser contratos temporarios, "hasta nuevo aviso" o en horarios de tiempo parcial [*part-time*]. Se suelen combinar con otras ocupaciones y no garantizan la continuidad, menos aún, la permanencia. El nuevo lema es flexibilidad, y esta noción cada vez más gene-

ralizada implica un juego de contratos y despidos con muy pocas reglas pero con el poder de cambiarlas unilateralmente mientras la misma partida se está jugando.

Nada perdurable puede levantarse sobre esta arena movediza. En pocas palabras: la perspectiva de construir, sobre la base del trabajo, una identidad para toda la vida ya quedó enterrada definitivamente para la inmensa mayoría de la gente (salvo, al menos por ahora, para los profesionales de áreas muy especializadas y privilegiadas).

Este cambio trascendente, sin embargo, no fue vivido como un gran terremoto o una amenaza existencial. Es que la preocupación sobre las identidades también se modificó: las antiguas carreras resultaron totalmente inadecuadas para las tareas e inquietudes que llevaron a nuevas búsquedas de identidad. En un mundo donde, según el conciso y contundente aforismo de George Steiner, todo producto cultural es concebido para producir "un impacto máximo y caer en desuso de inmediato", la construcción de la identidad personal a lo largo de toda una vida y, por añadidura, planificada a priori, trae como consecuencia problemas muy serios. Como afirma Ricardo Petrella: las actuales tendencias en el mundo dirigen "las economías hacia la producción de lo efímero y volátil —a través de la masiva reducción de la vida útil de productos y servicios—, y hacia lo precario (empleos temporarios, flexibles y *part-time*)".[4]

Sea cual fuere la identidad que se busque y desee, esta deberá tener —en concordancia con el mercado laboral de nuestros días— el don de la flexibilidad. Es preciso que esa identidad pueda ser cambiada a corto plazo, sin previo aviso, y esté regida por el principio de mantener abiertas todas las opciones; al menos, la mayor cantidad de opciones posibles. El futuro nos depara cada día más sorpresas; por lo tanto, proceder de otro modo equivale a privarse de mucho, a excluirse de beneficios todavía desconocidos que, aunque vagamente vislumbrados, puedan llegar a brindarnos las vueltas del destino y las siempre novedosas e inesperadas ofertas de la vida.

Las modas culturales irrumpen explosivamente en la feria de las vanidades; también se vuelven obsoletas y anticuadas en menos tiempo del que les lleva ganar la atención del público. Conviene que cada nueva identidad sea temporaria; es preciso asumirla con ligereza y echarla al olvido ni bien se abrace otra nueva, más brillante o simplemente no probada todavía.

Sería más adecuado por eso hablar de identidades en plural: a lo largo de la vida, muchas de ellas quedarán abandonadas y olvidadas. Es posible que cada nueva identidad permanezca incompleta y condicionada; la dificultad está en cómo evitar su anquilosamiento. Tal vez el término "identidad" haya dejado de ser útil, ya que oculta más de lo que revela sobre esta experiencia de vida cada vez más frecuente: las preocupaciones sobre la posición social se relacionan con el temor a que esa identidad adquirida, demasiado rígida, resulte inmodificable. La aspiración a alcanzar una identidad y el horror que produce la satisfacción de ese deseo, la mezcla de atracción y repulsión que la idea de identidad evoca, se combinan para producir un compuesto de ambivalencia y confusión que —esto sí— resulta extrañamente perdurable.

Las inquietudes de este tipo encuentran su respuesta en el volátil, ingenioso y siempre variable mercado de bienes de consumo. Por definición, jamás se espera que estos bienes—hayan sido concebidos para consumo momentáneo o perdurable— duren siempre; ya no hay similitud con "carreras para toda la vida" o "trabajos de por vida". Se supone que los bienes de consumo serán usados para desaparecer muy pronto; temporario y transitorio son adjetivos inherentes a todo objeto de consumo; estos bienes parecerían llevar siempre grabado, aunque con una tinta invisible, el lema *memento mori* [recuerda que has de morir].

Parece haber una armonía predeterminada, una resonancia especial entre esas cualidades de los bienes de consumo y la ambivalencia típica de esta sociedad posmoderna frente al problema de la identidad. Las identidades, como los bienes de consumo, deben pertenecer a alguien; pero sólo para ser consumidas y desaparecer nuevamente. Como los bienes de consumo, las identidades no deben cerrar el camino hacia otras identidades nuevas y mejores, impidiendo la capacidad de absorberlas. Siendo este el requisito, no tiene sentido buscarlas en otra parte que no sea el mercado. Las "identidades compuestas", elaboradas sin demasiada precisión a partir de las muestras disponibles, poco durareras y reemplazables que se venden en el mercado, parecen ser exactamente lo que hace falta para enfrentar los desafíos de la vida contemporánea.

Si en esto se gasta la energía liberada por los problemas de identidad, no hacen falta mecanismos sociales especializados

para la "regulación normativa" o el "mantenimiento de pautas"; tampoco parecen deseables. Los antiguos métodos panópticos para el control social perturbarían las funciones del consumidor y resultarían desastrosos en una sociedad organizada sobre el deseo y la elección. Pero, ¿les iría mejor a otros métodos novedosos de regulación normativa? La idea misma de una regulación, ¿no es, al menos en escala mundial, cosa del pasado? A pesar de haber resultado esencial para "poner a trabajar a la gente" en una comunidad de trabajadores, ¿no perdió ya su razón de ser en nuestra sociedad de consumo? El propósito de una norma es usar el libre albedrío para limitar o eliminar la libertad de elección, cerrando o dejando afuera todas las posibilidades menos una: la ordenada por la norma. Pero el efecto colateral producido por la supresión de la elección —y, en especial, de la elección más repudiable desde el punto de vista de la regulación normativa: una elección volátil, caprichosa y fácilmente modificable— equivaldría a matar al consumidor que hay en todo ser humano. Sería el desastre más terrible que podría ocurrirle a esta sociedad basada en el mercado.

La regulación normativa es, entonces, "disfuncional"; por lo tanto, inconveniente para la perpetuación, el buen funcionamiento y el desarrollo del mercado de consumo; también es rechazada por la gente. Confluyen aquí los intereses de los consumidores con los de los operadores del mercado. Aquí se hace realidad el viejo eslogan: "Lo que es bueno para General Motors, es bueno para los Estados Unidos" (siempre que por "los Estados Unidos" no se entienda otra cosa que la suma de sus ciudadanos). El "espíritu del consumidor", lo mismo que las empresas comerciales que prosperan a su costa, se rebela contra la regulación. A una sociedad de consumo le molesta cualquier restricción legal impuesta a la libertad de elección, le perturba la puesta fuera de la ley de los posibles objetos de consumo, y expresa ese desagrado con su amplio apoyo a la gran mayoría de las medidas "desregulatorias".

Una molestia similar se manifiesta en el hasta ahora desconocido apoyo —aparecido en los Estados Unidos y muchos otros países— a la reducción de los servicios sociales (la provisión de urgentes necesidades humanas hasta ahora administrada y garantizada por el Estado), a condición de que esa reducción vaya acompañada por una disminución en los impuestos. El

eslogan "más dinero en los bolsillos del contribuyente" —tan difundido de un extremo al otro del espectro político, al punto de que ya no se lo objeta seriamente— se refiere al derecho del consumidor a ejercer su elección, un derecho ya internalizado y transformado en vocación de vida. La promesa de contar con más dinero una vez pagados los impuestos atrae al electorado, y no tanto porque le permita un mayor consumo sino porque amplía sus posibilidades de elección, porque aumenta los placeres de comprar y de elegir. Se piensa que esa promesa de mayor capacidad de elección tiene, precisamente, un asombroso poder de seducción.

En la práctica, lo que importa es el medio, no el fin. La vocación del consumidor se satisface ofreciéndole más para elegir, sin que esto signifique necesariamente más consumo. Adoptar la actitud del consumidor es, ante todo, decidirse por la libertad de elegir; consumir más queda en un segundo plano, y ni siquiera resulta indispensable.

El trabajo juzgado desde la estética

Sólo colectivamente los productores pueden cumplir su vocación; la producción es una empresa colectiva, que supone la división de tareas, la cooperación entre los agentes y la coordinación de sus actividades. De vez en cuando, ciertas acciones parciales pueden llevarse a cabo en forma individual y solitaria; pero incluso en estos casos, resulta fundamental el modo como esos trabajos individuales se encadenan con otras acciones para confluir en la creación del producto final; también esto lo tiene muy presente quien trabaja en soledad. Los productores están juntos aunque actúen por separado. El trabajo de cada uno necesita siempre mayor comunicación, armonía e integración entre los individuos.

Con los consumidores pasa exactamente lo contrario. El consumo es una actividad esencialmente individual, de una sola persona; a la larga, siempre solitaria. Es una actividad que se cumple saciando y despertando el deseo, aliviándolo y provocándolo: el deseo es siempre una sensación privada, difícil de comunicar. El "consumo colectivo" no existe. Por cierto que los consumidores pueden reunirse para consumir; pero, incluso en esos casos, el consumo sigue siendo una experiencia por com-

pleto solitaria que se vive individualmente. La experiencia colectiva sólo subyace, actúa como fondo de aquella privacidad para aumentar sus placeres.

Elegir, es claro, resulta más satisfactorio cuando se lo hace en compañía de otras personas que también eligen, sobre todo si la experiencia se realiza dentro de un templo dedicado al culto de la elección y repleto de otros adoradores de ese culto. Este es uno de los placeres que se sienten, por ejemplo, cuando se sale a cenar a un restaurante donde todas las mesas están reservadas, o cuando se visita un centro comercial o un parque de diversiones, llenos de gente, y se lo hace sobre todo en grupos de ambos sexos. Pero lo que se celebra colectivamente, en estos casos y otros similares, es el carácter *individual* de la elección y del consumo. Esa individualidad se ve reafirmada y actualizada en las acciones copiadas y vueltas a copiar por multitud de consumidores. Si así no fuera, nada ganaría el consumidor al consumir en compañía. Pero el consumo, como actividad, es un enemigo natural de cualquier coordinación o integración; pese a todo, es inmune a la influencia colectiva. Todo esfuerzo por superar la soledad endémica propia del acto de consumo resultará, en definitiva, vano. Los consumidores seguirán solos, aunque actúen en grupo.

La libertad de elección es la vara que mide la estratificación en la sociedad de consumo. Es, también, el marco en que sus miembros, los consumidores, inscriben las aspiraciones de su vida: un marco que dirige los esfuerzos hacia la propia superación y define el ideal de una "buena vida". Cuanta mayor sea la libertad de elección y, sobre todo, cuanto más se la pueda ejercer sin restricciones, mayor será el lugar que se ocupe en la escala social, mayor el respeto público y la autoestima que puedan esperarse: más se acercará el consumidor al ideal de la "buena vida". La riqueza y el nivel de ingresos son importantes, desde luego; sin ellos, la elección se verá limitada o directamente vedada. Pero el papel de la riqueza y los ingresos como *capital* (es decir, como dinero que sirve ante todo para obtener más dinero) ocupará un plano secundario e inferior, si no desaparece totalmente de las perspectivas de la vida y sus motivaciones. La importancia principal de la riqueza y el ingreso reside en que abren el abanico de elecciones disponibles.

La acumulación, el ahorro y la inversión sólo tienen sentido porque incluyen para el futuro la promesa de ampliar aun más

las posibilidades de elección. No están, sin embargo, al alcance de la mayoría de los consumidores: si estos recursos fueran practicados por todos, provocarían un desastre. El aumento del ahorro y la disminución de las compras a crédito no anuncian nada bueno; cuando aumenta el crédito a los consumidores, el dato se toma como signo seguro de que "las cosas marchan en la dirección correcta". Una sociedad de consumo no puede ver bien un llamado a demorar la gratificación. La nuestra es una comunidad de tarjetas de crédito, no de libretas de ahorro. Es una sociedad de "hoy y ahora"; una sociedad que desea, no una comunidad que espera.

Por eso —digámoslo una vez más— no necesita "normas reguladoras" que instruyan y disciplinen, que todo lo vigilen con su ojo panóptico, para garantizar que los deseos humanos se orienten hacia la ganancia de los operadores de mercado. Tampoco es preciso reformular las "necesidades de la economía" —una economía productora, ante todo, de bienes para el consumo—, que adapte la vida social a los deseos del consumidor. Basta con la seducción, con la exhibición de maravillas aún no experimentadas, la promesa de sensaciones desconocidas. Al mismo tiempo, es necesario minimizar y eclipsar todo lo probado antes. Pero todo esto es válido a condición, desde luego, de que el mensaje llegue a oídos receptivos, y todos los ojos estén puestos en los objetos que presagian nuevas emociones detrás de las señales que muestran. El consumo, siempre más variado y rico, aparece ante los consumidores como un derecho para disfrutar y no una obligación para cumplir. Los consumidores deben ser guiados por intereses estéticos, no por normas éticas.

Porque es la estética, no la ética, el elemento integrador en la nueva comunidad de consumidores, el que mantiene su curso y, de cuando en cuando, la rescata de sus crisis. Si la ética asignaba valor supremo al trabajo bien realizado, la estética premia las más intensas experiencias. El cumplimiento del deber tenía su lógica interna que dependía del tiempo y por eso lo estructuraba, le otorgaba una orientación, le confería sentido a nociones como acumulación gradual o demora de las satisfacciones. Ahora, en cambio, ya no hay razones para postergar la búsqueda de nuevas experiencias; la única consecuencia de esa demora es la "pérdida de oportunidades". Porque la oportunidad de vivir una experiencia no necesita preparación ni la

justifica: llega sin anunciarse y se desvanece si no se aprovecha a tiempo; se volatiliza, también, poco después de habérsela vivido. Esa oportunidad debe ser tomada al vuelo; no hay otro momento para hacerlo que el presente fugaz. En este sentido, ningún instante se diferencia de otro; cada momento es bueno (está igualmente "maduro") para el disfrute.

Y la elección de ese momento es la única de la que no disponen quienes optaron por la elección como modo de vida. No está en el consumidor decidir cuándo surgirá la oportunidad de vivir una experiencia alucinante; el consumidor debe estar siempre dispuesto a abrir la puerta y recibirla. Debe mantenerse en alerta constante, listo para reconocer, en todo momento, la oportunidad que se presenta y hacer todo lo necesario para aprovecharla lo mejor posible.

Si la comunidad de productores —al buscar reglas inquebrantables y las estructuras finales de las cosas— fue esencialmente platónica, nuestra sociedad de consumidores es, por el contrario, aristotélica: pragmática y flexible, se rige por el principio de que no hay que preocuparse por el cruce del puente antes (pero tampoco después) de llegar a él. La única iniciativa que le queda al consumidor sensato es estar allí donde sepa que las oportunidades abundan, y en el momento en que se presenten en mayor número. Esta iniciativa se adapta sólo a una sabiduría empírica, sin recetas infalibles ni fórmulas matemáticas. En consecuencia, requiere mucha confianza y, sobre todo, puertos seguros donde anclar. No puede sorprender, por eso, que nuestra sociedad de consumo sea también el paraíso del consejo especializado y la publicidad, tanto como tierra fértil para profetas, brujos y mercaderes de pociones mágicas o destiladores de piedras filosofales.

En resumen: la estética del consumo gobierna hoy, allí donde antes lo hacía la ética del trabajo. Para quienes completaron con éxito el entrenamiento para el consumo, el mundo es una inmensa matriz de posibilidades, de sensaciones cada vez más intensas, de experiencias más y más profundas, en el sentido de la noción alemana de *Erlebnis* [vivencia], diferente de *Erfahrung* [experiencia]. Ambos términos, aunque con matices distintivos, pueden traducirse como "experiencia": *Erlebnis* son "las cosas por las que atravieso a lo largo de la vida", mientras que *Erfahrung* es "la experiencia que me enseña a vivir". El mundo y todos sus matices pueden ser juzgados por las sensaciones y *Erlebnisse* que provocan; por su capacidad de despertar deseos que es justamente la etapa más placentera en el proceso del consumo, más aún que la satisfacción misma del deseo. La diferente intensidad que presenta aquel despertar de los deseos determina la forma en que objetos, acontecimientos y personas quedan señalados en el mapa de la vida; la brújula más usada para moverse en él es siempre estética, no cognoscitiva ni moral.[5]

El estatus concedido al trabajo, o más precisamente a la tarea desempeñada, no podía sino verse profundamente afectado por el actual ascendiente de los criterios estéticos. Como vimos, el trabajo perdió su lugar de privilegio, su condición de eje alrededor del cual giraban todos los esfuerzos por constituirse a sí mismo y construirse una identidad. Pero, como camino elegido para el perfeccionamiento moral, el arrepentimiento y la redención, el trabajo dejó de ser, también, un centro de atención ética de notable intensidad. Al igual que otras actividades de la vida, ahora se somete, en primer lugar, al escrutinio de la estética. Se lo juzga según su capacidad de generar experiencias placenteras. El trabajo que no tiene esa capacidad —que no ofrece "satisfacciones intrínsecas"— carece de valor. Otros criterios (entre ellos, su vieja influencia moralizadora) no soportan la competencia de la estética ni pueden salvar al trabajo de ser condenado por inútil, y hasta degradante, para el coleccionista de sensaciones estéticas.

La vocación como privilegio

No hay nada demasiado nuevo en la clasificación de los trabajos en función de la satisfacción que brinden. Siempre se codiciaron ciertas tareas por ser más gratificantes y constituir un medio para sentirse "realizado"; otras actividades fueron soportadas como una carga. Algunos trabajos eran considerados "trascendentes" y se prestaban más fácilmente que otros para ser tenidos en cuenta como vocaciones, fuentes de orgullo y autoestima. Sin embargo, desde la perspectiva ética era imposible afirmar que un trabajo careciera de valor o fuera degradante; toda tarea honesta conformaba la dignidad humana y todas servían por igual la causa de la rectitud moral y la redención espiritual. Desde el punto de vista de la ética del

trabajo, cualquier actividad (trabajo *en sí*) "humanizaba", sin importar cuánto placer inmediato deparara (o no) a quienes la realizaran. En términos éticos, la sensación del deber cumplido era la satisfacción más directa, decisiva y —en última instancia— suficiente que ofrecía el trabajo; en este sentido, todos los trabajos eran iguales. Hasta el íntimo sentimiento de realización personal experimentado por quienes vivían su oficio como auténtico llamado era equiparado a la conciencia de "la tarea bien cumplida" que, en principio, estaba a disposición de todos los trabajadores, incluso los que desempeñaban las tareas más bajas y menos interesantes. El mensaje de la ética del trabajo era la igualdad: minimizaba las obvias diferencias entre las distintas ocupaciones, la satisfacción potencial que podían ofrecer y su capacidad de otorgar estatus o prestigio, además de los beneficios materiales que brindaban.

No pasa lo mismo con el examen estético y la actual evaluación del trabajo. Estos subrayan las diferencias y elevan ciertas profesiones a la categoría de actividades fascinantes y refinadas capaces de brindar experiencias estéticas —y hasta artísticas—, al tiempo que niegan todo valor a otras ocupaciones remuneradas que sólo aseguran la subsistencia. Se exige que las profesiones "elevadas" tengan las mismas cualidades necesarias para apreciar el arte: buen gusto, refinamiento, criterio, dedicación desinteresada y una vasta educación. Otros trabajos son considerados tan viles y despreciables, que no se los concibe como actividades dignas de ser elegidas voluntariamente. Es posible realizar esos trabajos sólo por necesidad y sólo cuando el acceso a otro medio de subsistencia queda cerrado.

Los trabajos de la primera categoría son considerados "interesantes"; los de la segunda, "aburridos". Estos dos juicios lapidarios, además, encierran complejos criterios estéticos que los sustentan. Su franqueza ("No hace falta justificación", "No se permite apelar") demuestra abiertamente el crecimiento de la estética sobre la ética, que antes dominaba el campo del trabajo. Como todo cuanto aspire a convertirse en blanco del deseo y objeto de la libre elección del consumidor, el trabajo ha de ser "interesante": variado, excitante, con espacio para la aventura y una cierta dosis de riesgo, aunque no excesiva. El trabajo debe ofrecer también suficientes ocasiones de experimentar sensaciones novedosas. Las tareas monótonas, repetitivas, rutinarias, carentes de aventura, que no dejan margen a la iniciativa ni presentan desafíos a la mente u oportunidades de ponerse a prueba, son "aburridos". Ningún consumidor experimentado aceptaría realizarlos por voluntad propia, salvo que se encontrara en una situación sin elección (es decir, salvo que haya perdido o se le esté negando su identidad como consumidor, como persona que elige en libertad). Estos últimos trabajos carecen de valor estético; por lo tanto, tienen pocas posibilidades de transformarse en vocaciones en esta sociedad de coleccionistas de experiencias.

Pero lo importante es que, en un mundo dominado por criterios estéticos, los trabajos en cuestión ni siquiera conservan el supuesto valor ético que se les asignaba antes. Sólo serán elegidos voluntariamente por gente todavía no incorporada a la comunidad de consumidores, por quienes aún no han abrazado el consumismo y, en consecuencia, se conforman con vender su mano de obra a cambio de una mínima subsistencia (ejemplo: la primera generación de inmigrantes y "trabajadores golondrina" provenientes de países o regiones más pobres o los residentes de países pobres, con trabajo en las fábricas establecidas por el capital inmigrante, que viajan en busca de mayores posibilidades de trabajo). Otros trabajadores deben ser forzados a aceptar tareas que no ofrecen satisfacción estética. La coerción brusca, que antes se ocultaba bajo el disfraz moral de la ética del trabajo, hoy se muestra a cara limpia, sin ocultarse. La seducción y el estímulo de los deseos, infalibles herramientas de integración/motivación en una sociedad de consumidores voluntarios, carecen en esto de poder. Para que la gente ya convertida al consumismo tome puestos de trabajo rechazados por la estética, se le debe presentar una situación sin elección, obligándola a aceptarlos para defender su supervivencia básica. Pero ahora, sin la gracia salvadora de la nobleza moral.

Como la libertad de elección y la movilidad, el valor estético del trabajo se ha transformado en poderoso factor de estratificación para nuestra sociedad de consumo. La estratagema ya no consiste en limitar el período de trabajo al mínimo posible dejando tiempo libre para el ocio; por el contrario, ahora se borra totalmente la línea que divide la vocación de la ausencia de vocación, el trabajo del hobby, las tareas productivas de la actividad de recreación, para elevar el trabajo mismo a la categoría de entretenimiento supremo y más satisfactorio que cualquier otra actividad. Un trabajo entretenido es el pri

vilegio más envidiado. Y los afortunados que lo tienen se lanzan de cabeza a las oportunidades de sensaciones fuertes y experiencias emocionantes ofrecidas por esos trabajos. Hoy abundan los "adictos al trabajo" que se esfuerzan sin horario fijo, obsesionados por los desafíos de su tarea durante las 24 horas del día y los siete días de la semana. Y no son esclavos: se cuentan entre la elite de los afortunados y exitosos.

El trabajo rico en experiencias gratificantes, el trabajo como realización personal, el trabajo como sentido de la vida, el trabajo como centro y eje de todo lo que importa, como fuente de orgullo, autoestima, honor, respeto y notoriedad... En síntesis: el trabajo como *vocación* se ha convertido en privilegio de unos pocos, en marca distintiva de la elite, en un modo de vida que la mayoría observa, admira y contempla a la distancia, pero experimenta en forma vicaria a través de la literatura barata y la realidad virtual de las telenovelas. A la mayoría se le niega la oportunidad de vivir su trabajo como una vocación.

El "mercado flexible de trabajo" no ofrece ni permite un verdadero compromiso con ninguna de las ocupaciones actuales. El trabajador que se encariña con la tarea que realiza, que se enamora del trabajo que se le impone e identifica su lugar en el mundo con la actividad que desempeña o la habilidad que se le exige, se transforma en un rehén en manos del destino. No es probable ni deseable que ello suceda, dada la corta vida de cualquier empleo y el "Hasta nuevo aviso" implícito en todo contrato. Para la mayoría de la gente, salvo para unos pocos elegidos, en nuestro flexible mercado laboral, encarar el trabajo como una vocación implica riesgos enormes y puede terminar en graves desastres emocionales.

En estas circunstancias, las exhortaciones a la diligencia y la dedicación suenan a falsas y huecas, y la gente razonable haría muy bien en percibirlas como tales y no caer en la trampa de la aparente vocación, entrando en el juego de sus jefes y patrones. En verdad, tampoco esos jefes esperan que sus empleados crean en la sinceridad de aquel discurso: sólo desean que ambas partes *finjan* que el juego es real y se comporten en consecuencia. Desde el punto de vista de los empleadores, inducir a su personal a tomar en serio la farsa significa archivar los problemas que inevitablemente explotarán cuando un próximo ejercicio imponga otra "reducción" o una nueva ola "racionalizadora". El éxito demasiado rápido de los sermones

moralizantes, por otro lado, resultaría contraproducente a largo plazo, pues apartaría a la gente de su verdadera vocación: el deseo de consumir.

Todo este complejo entretejido entre "lo que se debe" y "lo que no se debe hacer", entre los sueños y sus costos, la tentación de rendirse y las advertencias para no caer en tales trampas, se presenta como un espectáculo bien armado frente a un público ávido de vocación. Vemos cómo grandes deportistas y estrellas de otros ámbitos llegan a la cima de su carrera; pero alcanzan el éxito y la fama a costa de vaciar su vida de todo lo que se interponga en su camino hacia el éxito. Se niegan los placeres que la gente común más valora. Sus logros muestran todos los síntomas de ser reales. Difícilmente haya un ambiente menos polémico y más convincente para poner a prueba la "calidad real" de la vida que una pista de atletismo o una cancha de tenis. ¿Quién se atrevería a poner en duda la excelencia de un cantante popular, reflejada en el delirio tumultuoso de la muchedumbre que llena los estadios? En este espectáculo que se ofrece a todos no parece haber lugar para la farsa, el engaño o las intrigas detrás de bambalinas. Todo se presenta a nuestra vista como si fuera real, y cualquiera puede juzgar lo que ve. El espectáculo de la vocación se realiza abiertamente, desde el comienzo hasta el fin, ante multitudes de fanáticos. (Esto, al menos, es lo que parece. Por cierto que la verdad del espectáculo es el cuidadoso resultado de innumerables guiones y ensayos generales.)

Los santos de este culto al estrellato deben ser, al igual que todos los santos, admirados y erigidos como ejemplos, pero no imitados. Encarnan, al mismo tiempo, el ideal de la vida y su imposibilidad. Las estrellas de estadio y escenario son desmesuradamente ricas, y su devoción y su sacrificio, por cierto, dan los frutos que se esperan del trabajo vivido como vocación: la lista de premios que reciben los campeones de tenis, golf o ajedrez, o las transferencias de los futbolistas, son parte esencial del culto, como lo fueron los milagros o los relatos de martirios en el culto de los santos de la fe.

No obstante, la parte de la vida a que renuncian las estrellas es tan estremecedora como impresionantes son sus ganancias. Uno de los precios más altos es el carácter transitorio de su gloria: suben hasta el cielo desde la nada; a la nada vuelven y allí se desvanecerán. Precisamente por esto, las estrellas del

deporte son los mejores actores en este juego moral de la vocación: está en la naturaleza misma de sus logros el hecho de que su vida útil sea corta, tan breve como la juventud misma. En la versión de los deportistas, el trabajo como vocación es autodestructivo, y su vida está condenada a un final abrupto y veloz. La vocación puede ser muchas cosas, pero lo que definitivamente no es (al menos en estos casos), es un proyecto de vida o una estrategia para siempre. En la versión deportiva la vocación es, como cualquier otra experiencia posmoderna de los nuevos coleccionistas de sensaciones, un *episodio*.

Los "santos puritanos" de Weber, que vivían su vida de trabajo como esfuerzos profundamente éticos, como la realización de mandatos divinos, no podían ver el trabajo de otros —cualquier trabajo— sino como una cuestión esencialmente moral. La elite de nuestros días, con igual naturalidad, considera que toda forma de trabajo es ante todo una cuestión de satisfacción estética. Frente a la vida que llevan quienes se encuentran en la escala más baja de la jerarquía social, esta concepción —como cualquier otra que la haya precedido— es una burda farsa.[6] Sin embargo, permite creer que la "flexibilidad" voluntaria de las condiciones de trabajo elegidas por los que están arriba —que, una vez elegidas, son tan valoradas y protegidas— resultan una bendición para los otros, incluso para quienes la "flexibilidad" no sólo no significa libertad de acción, autonomía y derecho a la realización personal, sino entraña también falta de seguridad, desarraigo forzoso y un futuro incierto.

Ser pobre en una sociedad de consumo

En la edad dorada de la sociedad de productores, la ética del trabajo extendía su influencia más allá de las plantas industriales y los muros de los asilos. Sus preceptos conformaban el ideal de una sociedad justa todavía por alcanzar; mientras tanto, servían como horizonte hacia el cual orientarse y como parámetro para evaluar críticamente el estado de situación en cada momento. La condición a que se aspiraba era el pleno empleo: una sociedad integrada únicamente por gente de trabajo.

El "pleno empleo" ocupaba un lugar en cierto modo ambiguo, ya que era al mismo tiempo un derecho y una obligación.

Según desde qué lado del "contrato de trabajo" se invocara ese principio, una u otra modalidad saltaba a primer plano; pero, como sucede con todas las normas, ambos aspectos debían estar siempre presentes para garantizar la validez general del principio. El pleno empleo como característica indispensable de una "sociedad normal" implicaba tanto un deber aceptado universal y voluntariamente, como un deseo compartido por toda la comunidad y elevado al rango de derecho universal.

Definir una norma es definir, también, cuanto queda fuera de ella. La ética del trabajo encerraba, por ejemplo, el fenómeno del desempleo: no trabajar era "anormal". Y, como podía esperarse, insistente presencia de los pobres se explicaba, alternativamente, por la falta de trabajo o por la falta de disposición para el trabajo. Algunas ideas como las de Charles Booth o Seebohm Rowntree (la afirmación de que es posible seguir siendo pobre aunque se cumpla jornada completa, y que por lo tanto la pobreza no puede ser explicada por el desconocimiento de la ética del trabajo) conmocionaron la opinión ilustrada británica. La sola noción de "pobres *que trabajan*" aparecía como una evidente contradicción en sí misma; y no podía ser de otro modo mientras la ética del trabajo mantuviera su lugar en la opinión generalizada, como cura y solución para todos los males sociales.

Pero a medida que el trabajo dejaba de ser punto de encuentro entre las motivaciones individuales por un lado y la integración de la sociedad y su reproducción por el otro, la ética del trabajo —como dijimos— perdió su función de primer principio regulador. Por entonces ya se había retirado, o había sido apartada por la fuerza, de numerosos campos de la vida social e individual, que antes regía directa o indirectamente. El sector de la sociedad que no trabajaba era quizá su último refugio o, mejor, su última oportunidad de sobrevivir. Cargar la miseria de los pobres a su falta de disposición para el trabajo y, de ese modo, acusarlos de degradación moral, y presentar la pobreza como un castigo por los pecados cometidos, fueron los últimos servicios que la ética del trabajo prestó a la nueva sociedad de consumidores.

Durante mucho tiempo, la pobreza fue una amenaza para la supervivencia: el riesgo de morirse de hambre, la falta de atención médica o la carencia de techo y abrigo fueron fantasmas muy reales a lo largo de gran parte de la historia. Todavía, en

muchas partes del planeta, esos peligros siguen a la orden del día. Y aunque la condición de ser pobre se encuentre por encima del umbral de supervivencia, la pobreza implicará siempre mala nutrición, escasa protección contra los rigores del clima y falta de una vivienda adecuada: todas, características que definen lo que una sociedad entiende como estándares mínimos de vida.

La pobreza no se reduce, sin embargo, a la falta de comodidades y al sufrimiento físico. Es también una condición social y psicológica: puesto que el grado de decoro se mide por los estándares establecidos por la sociedad, la imposibilidad de alcanzarlos es en sí misma causa de zozobra, angustia y mortificación. Ser pobre significa estar excluido de lo que se considera una "vida normal"; es "no estar a la altura de los demás". Esto genera sentimientos de vergüenza o de culpa, que producen una reducción de la autoestima. La pobreza implica, también, tener cerradas las oportunidades para una "vida feliz"; no poder aceptar los "ofrecimientos de la vida". La consecuencia es resentimiento y malestar, sentimientos que —al desbordarse— se manifiestan en forma de actos agresivos o autodestructivos, o de ambas cosas a la vez.

En una sociedad de consumo, la "vida normal" es la de los consumidores, siempre preocupados por elegir entre la gran variedad de oportunidades, sensaciones placenteras y ricas experiencias que el mundo les ofrece. Una "vida feliz" es aquella en la que todas las oportunidades se aprovechan, dejando pasar muy pocas o ninguna; se aprovechan las oportunidades de las que más se habla y, por lo tanto, las más codiciadas; y no se las aprovecha después de los demás sino, en lo posible, antes. Como en cualquier comunidad, los pobres de la sociedad de consumo no tienen acceso a una vida normal; menos aún, a una existencia feliz. En nuestra sociedad, esa limitación los pone en la condición de consumidores *manqués*: consumidores defectuosos o frustrados, expulsados del mercado. A los pobres de la sociedad de consumo se los define ante todo (y así se autodefinen) como consumidores imperfectos, deficientes; en otra palabras, incapaces de adaptarse a nuestro mundo.

En la sociedad de consumidores, esa incapacidad es causa determinante de degradación social y "exilio interno". Esta falta de idoneidad, esta imposibilidad de cumplir con los deberes del consumidor, se convierten en resentimiento: quien la sufre

está excluido del banquete social que comparten los demás. El único remedio posible, la única salida a esa humillación es superar tan vergonzosa ineptitud como consumidor.

Como revelaron Peter Kelvin y Joanna E. Jarett en su estudio sobre los efectos psicosociales del desempleo en la sociedad de consumo, hay algo particularmente doloroso para quienes perdieron el trabajo:[7] la aparición de un "tiempo libre que no parece tener fin", unida a la "imposibilidad de aprovecharlo". "Gran parte de la existencia diaria carece de estructura" —sostienen los autores—, pero los desocupados no pueden dársela en forma que resulte razonable, satisfactoria o valiosa:

> Una de las quejas más comunes de los desocupados es que se sienten encerrados en su casa... El hombre sin trabajo no sólo se ve frustrado y aburrido, [sino que] el hecho de verse así (sensación que, por cierto, coincide con la realidad) lo pone irritable. Esa irritabilidad es una característica cotidiana en la vida de un marido sin trabajo.[8]

Stephen Hutchens obtuvo las siguientes respuestas de sus entrevistados (hombres y mujeres jóvenes sin trabajo) con respecto al tipo de vida que llevaban: "Me aburría, me deprimía con facilidad; estaba la mayor parte del tiempo en casa, mirando el diario". "No tengo dinero, o no me alcanza. Me aburro muchísimo". "Paso mucho tiempo en la cama; salvo cuando voy a ver amigos o vamos al pub si tenemos dinero... y no hay mucho más que decir". Hutchens resume sus conclusiones: "La palabra más usada para describir la experiencia de estar sin trabajo es 'aburrido'... El aburrimiento y los problemas con el tiempo; es decir, no tener 'nada que hacer' ".[9]

En la vida del consumidor no hay lugar para el aburrimiento; la cultura del consumo se propuso erradicarlo. Una vida feliz, según la definición de esta cultura, es una vida asegurada contra el hastío, una vida en la que siempre "pasa algo": algo nuevo, excitante; y excitante sobre todo por ser nuevo. El mercado de consumo, fiel compañero de la cultura del consumo y su indispensable complemento, ofrece un seguro contra el hastío, el esplín, el *ennui*, la sobresaturación, la melancolía, la flojedad, el hartazgo o la indiferencia: todos males que, en otro tiempo, acosaban a las vidas repletas de abundancia y de confort. El mercado de consumo garantiza que nadie, en momento

alguno, llegue a sentirse desconsolado porque, "al haberlo probado todo", agotó la fuente de placeres que la vida le puede ofrecer.

Como señaló Freud antes del comienzo de la era del consumo, la felicidad no existe como *estado*; sólo somos felices por momentos, al satisfacer una necesidad acuciante. Inmediatamente surge el aburrimiento. El objeto del deseo pierde su atractivo ni bien desaparece la causa que nos llevó a desearlo. Pero el mercado de consumo resultó ser más ingenioso de lo que Freud había pensado. Como por arte de magia, creó el estado de felicidad que —según Freud— resultaba inalcanzable. Y lo hizo encargándose de que los deseos surgieran más rápidamente que el tiempo que llevaba saciarlos, y que los objetos del deseo fueran reemplazados con más velocidad de la que se tarda en acostumbrarse y aburrirse de ellos. No estar aburrido —no estarlo jamás— es la norma en la vida de los consumidores. Y se trata de una norma realista, un objetivo alcanzable. Quienes no lo logran sólo pueden culparse a sí mismos: serán blanco fácil para el desprecio y la condena de los demás.

Para paliar el aburrimiento hace falta dinero; mucho dinero, si se quiere alejar el fantasma del aburrimiento de una vez para siempre y alcanzar el "estado de felicidad". Desear es gratis; pero, para desear en forma realista y de este modo sentir el deseo como un estado placentero, hay que tener recursos. El seguro de salud no da remedios contra el aburrimiento. El dinero es el billete de ingreso para acceder a los lugares donde esos remedios se entregan (los grandes centros comerciales, parques de diversiones o gimnasios); lugares donde el solo hecho de estar presente es la poción más efectiva o profiláctica para prevenir la enfermedad; lugares destinados ante todo a mantener vivos los deseos, insaciados e insaciables y, a pesar de ello, profundamente placenteros gracias a la satisfacción anticipada.

El aburrimiento es, así, el corolario psicológico de otros factores estratificadores, que son específicos de la sociedad de consumo: la libertad y la amplitud de elección, la libertad de movimientos, la capacidad de borrar el espacio y disponer del propio tiempo. Probablemente, por conformar el lado psicológico de la estratificación, el aburrimiento sea sentido con más dolor y rechazado con más ira por quienes alcanzaron menor puntaje en la carrera del consumo. Es probable, también, que

el desesperado deseo de escapar al aburrimiento —o, al menos, de mitigarlo— sea el principal acicate para su acción.

Sin embargo, las probabilidades de lograr su objetivo son ínfimas. Quienes están hundidos en la pobreza no tienen acceso a los remedios comunes contra el aburrimiento; cualquier alternativa inusual, irregular o innovadora, por otra parte, será sin duda clasificada como ilegítima y atraerá sobre quienes la adopten la fuerza punitiva del orden y la ley. Paradójicamente —o, pensándolo bien, quizá no tan paradójicamente—, es posible que, para los pobres, tentar al destino desafiando el orden y la ley se transforme en el sustituto preferido de las razonables aventuras contra el aburrimiento en que se embarcan los consumidores acaudalados, donde el volumen de riesgos deseados y permitidos está cuidadosamente equilibrado.

Si, en el sufrimiento de los pobres, el rasgo constitutivo es el de ser un consumidor defectuoso, quienes viven en un barrio deprimido no pueden hacer mucho colectivamente para encontrar formas novedosas de estructurar su tiempo, en especial de un modo que pueda ser reconocido como significativo y gratificante. Es posible combatir (y, en rigor, se lo hizo en forma notable durante la Gran Depresión de la década de 1930) la acusación de pereza, que siempre ronda los hogares de los desocupados, con una dedicación exagerada, ostentosa —y en última instancia, ritualista— a las tareas domésticas: fregar pisos y ventanas, lavar paredes, cortinas, faldas y pantalones de los niños, cuidar el jardín del fondo. Pero nada puede hacerse contra el estigma y la vergüenza de ser un consumidor inepto; ni siquiera dentro del gueto compartido con sus iguales. De nada sirve estar a la altura de los que lo rodean a uno; el estándar es otro, y se eleva continuamente, lejos del barrio, a través de los diarios y la lujosa publicidad televisiva, que durante las veinticuatro horas del día promocionan las bendiciones del consumo. Ninguno de los sustitutos que pueda inventar el ingenio del barrio derrotará a esa competencia, dará satisfacción y calmará el dolor de la inferioridad evidente. La capacidad de cada uno como consumidor está evaluada a la distancia, y no se puede apelar en los tribunales de la opinión local.

Como recuerda Jeremy Seabrook,[10] el secreto de nuestra sociedad reside en "el desarrollo de un sentido subjetivo de insuficiencia creado en forma artificial", ya que "nada puede ser más amenazante" para los principios fundacionales de la so-

ciedad que "la gente se declare satisfecha con lo que tiene". Las posesiones de cada uno quedan denigradas, minimizadas y empequeñecidas al exhibirse en forma ostentosa y agresiva el desmedido consumo de los ricos: "Los ricos se transforman en objetos de adoración universal".

Recordemos que los ricos, los individuos que antes se ponían como modelo de héroes personales para la adoración universal, eran *self-made men* [hombres que habían triunfado por su propio esfuerzo], cuya vida era ejemplo vivo del resultado de adherir a la ética del trabajo. Ahora ya no es así. Ahora, el objeto de adoración es la riqueza misma, la riqueza como garantía de un estilo de vida lo más extravagante y desmesurado posible. Lo que importa ahora es lo que uno *pueda* hacer, no lo que deba hacerse ni lo que se haya hecho. En los ricos se adora su extraordinaria capacidad de elegir el contenido de su vida (el lugar donde viven, la pareja con quien conviven) y de cambiarlo a voluntad y sin esfuerzo alguno. Nunca alcanzan puntos sin retorno, sus reencarnaciones no parecen tener fin, su futuro es siempre más estimulante que su pasado y mucho más rico en contenido. Por último —aunque no por ello menos importante—, lo único que parece importarles a los ricos es la amplitud de perspectivas que su fortuna les ofrece. Esa gente sí está guiada por la estética del consumo; es su dominio de esa estética —no su obediencia a la ética del trabajo o su éxito financiero, sino su refinado conocimiento de la vida— lo que constituye la base de su grandeza y les da derecho a la universal admiración.

"Los pobres no habitan una cultura aparte de la de los ricos —señala Seabrook —; deben vivir en el mismo mundo, ideado para beneficio de los que tienen dinero. Y su pobreza se agrava con el crecimiento económico de la sociedad y se intensifica también con la recesión y el estancamiento."

En primer lugar, señalemos que el concepto de "crecimiento económico", en cualquiera de sus acepciones actuales, va siempre unido al reemplazo de puestos de trabajo estables por "mano de obra flexible", a la sustitución de la seguridad laboral por "contratos renovables", empleos temporarios y contrataciones incidentales de mano de obra, y a reducciones de personal, reestructuraciones y "racionalización": todo ello se reduce a la disminución de los empleos. Nada pone de manifiesto esta relación, en forma más espectacular, que el hecho de que la Gran

Bretaña posterior a Thatcher —aclamada como el "éxito económico" más asombroso del mundo occidental, dirigida por la más ferviente precursora y defensora de aquellos "factores de crecimiento"— sea también el país que ostente la pobreza más abyecta entre las naciones ricas del globo. El último *Informe sobre Desarrollo Humano,* editado por el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas, revela que los pobres británicos son más pobres que los de cualquier otro país occidental u occidentalizado. En Gran Bretaña, alrededor de una cuarta parte de los ancianos viven en la pobreza, lo que equivale a cinco veces más que en Italia, "acosada por problemas económicos", y tres veces más que en la "atrasada" Irlanda. Un quinto de los niños británicos sufren la pobreza: el doble que en Taiwan o en Italia, y seis veces más que en Finlandia. En total, "la proporción de gente que padece 'pobreza de ingresos' creció aproximadamente un 60 bajo el gobierno [de la Sra. Thatcher]".[11]

En segundo lugar, a medida que los pobres se hacen más pobres, los ricos —dechados de virtudes para la sociedad de consumo— se vuelven más ricos todavía. Mientras la quinta parte más pobre de Gran Bretaña —el país del "milagro económico" más reciente— puede comprar menos que sus pares en cualquier otro país occidental de importancia, la quinta parte más rica se cuenta entre la gente más acaudalada de Europa y disfruta de un poder de compra similar al de la legendaria elite japonesa. Cuanto más pobres son los pobres, más altos y caprichosos son los modelos puestos ante sus ojos: hay que adorarlos, envidiarlos, aspirar a imitarlos. Y el "sentimiento subjetivo de insuficiencia", con todo el dolor del estigma y la humillación que acarrea, se agrava ante una doble presión: la caída del estándar de vida y el aumento de la carencia relativa, ambos reforzados por el crecimiento económico en su forma actual: desprovisto de regulación alguna, entregado al más salvaje *laissez-faire*.

El cielo, último límite para los sueños del consumidor, está cada vez más lejos; y las magníficas máquinas voladoras, en otro tiempo diseñadas y financiadas por los gobiernos para subir al hombre hasta el cielo, se quedaron sin combustible y fueron arrojadas a los desarmaderos de las políticas "discontinuadas". O son finalmente recicladas, para hacer con ellas patrulleros policiales.

Notas

1. M. Wolf (1997), "Mais pourquoi cette haine des marchés?", *Le Monde Diplomatique*, junio, p. 15.
2. M. Weber (1976), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. al inglés de T. Parsons. Londres: George Alle & Unwin, p. 181. [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1955.]
3. M. C. Taylor y E. Saarinen (comps.), *Imagologies: Media Philosophy*. Londres: Routledge, Telerotics, p. 11.
4. R. Petrella (1997), "Une machine infernale", *Le Monde Diplomatique*, junio, p. 17.
5. Para una distinción entre espacios cognitivos, estéticos y morales, véase Z. Bauman (1993), *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
6. Xavier Emmanuelli (*Le Monde*, 15 de abril de 1997, p.11) ridiculiza otra ilusión, muy vinculada con esta, provocada por la tendencia a proyectar una interpretación elitista sobre los estilos de vida de quienes están más abajo en la jerarquía social. Puesto que una vida de viajes, movilidad y libertad de los límites impuestos por un hogar es un valor muy estimado entre los turistas de dinero, los jóvenes se alejan de sus familias y acuden en masa a las grandes ciudades en busca de "algo distinto". Suelen ser alabados (o mejor, idealizados como figuras románticas) por su coraje y su confianza en sí mismos, que —se supone— los preparará para vivir en una sociedad que premia la iniciativa individual (recuérdese la expresión "en tu propia bicicleta", de Norman Tebbit). "No hay idea más falsa", dice Emmanuelli, que la suposición de que las idas y venidas de los hijos de los pobres "son viajes de iniciación", que les permiten a estos jóvenes "encontrarse a sí mismos". Nada tiene menos en común con un "tránsito iniciático" que este vagar sin objeto ni perspectiva. "No hay nada más destructivo", subraya Emmanuelli.
7. P. Kelvin y J.E. Jarrett (1985), *Unemployment: Its Social Psychological Effects*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 67-69.
8. *Ibid.*, pp. 67-9.
9. S. Hutchens (1994), *Living a Predicament: Young People Surviving Unemployment*. Aldershot: Avebury, pp. 58, 122.
10. J. Seabrook (1988), *The Race for Riches: The Human Cost of Wealth*. Basingstoke: Marshall Pickering, pp. 163, 164 y 168-169.
11. Citado del informe de G. Lean y B. Gunnell, "UK poverty is [the] worst in the West", *Independent on Sunday*, 15 de junio de 1997.

SEGUNDA PARTE

3

Ascenso y caída del Estado benefactor

El concepto de "Estado benefactor" encierra la idea de que, entre las obligaciones del Estado, está la de garantizar a toda la población una situación de "bienestar"; y esto implica algo más que la simple supervivencia: es una supervivencia con *dignidad*, entendida tal como la concibe cada sociedad en su propia época. Para las instituciones administradas y financiadas por el Estado, el concepto imponía la responsabilidad más amplia de atender el *bienestar público*,[1] es decir, garantizar colectivamente la supervivencia digna de todos los individuos. Ese bienestar podía ser considerado como una forma de seguro colectivo contratado en conjunto, que cubría individualmente a todos los miembros de la comunidad; esto es, una póliza de seguro que promete compensaciones proporcionales a las necesidad individuales, no al monto de las cuotas pagadas por cada uno. El principio de bienestar *público*, en su forma más pura, supone la igualdad ante la necesidad, equilibrando las desigualdades existentes en cuanto a capacidad de pago. Y el Estado benefactor delega en sus organismos dependientes la responsabilidad de poner en práctica ese principio.

La idea de bienestar público en general, y de Estado benefactor en particular, mantiene una relación ambigua con la ética del trabajo. El bienestar se relaciona con las ideas centrales de la ética del trabajo de dos maneras —opuestas y difíciles de conciliar— que convierten al asunto en eterno tema de debate, sin solución aceptable para todas las partes hasta el momento.

Por un lado, los partidarios de garantizar colectivamente el bienestar individual reconocieron siempre el carácter normal de una vida sostenida por el trabajo; señalaban, sin embargo, que la norma no es universalmente válida debido a que no todos lograban un empleo permanente. Para que los preceptos de la ética del trabajo fueran realistas, era preciso sacar de apuros a quien le fuera mal. También se debía ayudar, a los que se encontraban transitoriamente desocupados, a sobrellevar los tiempos difíciles, manteniéndolos en condiciones de "comportarse normalmente" —esto es, de retomar algún empleo— una vez que la economía se recuperara y se ampliara, nuevamente, la disponibilidad de puestos de trabajo. Según este argumento, el Estado benefactor resultaba necesario para sostener la ética del trabajo como norma y medida de la salud social, minimizando paralelamente los efectos adversos de poner en práctica esa norma en forma constante y universal.

Por otra parte, al garantizar "como un derecho" —*independientemente* del aporte realizado por cada uno a la riqueza común— una vida decente y digna para todos, la idea de bienestar público permitía separar (explícita o implícitamente) el derecho al sustento de las contribuciones productivas "socialmente útiles", que sólo se consideraban posibles en el marco de un empleo. Al mismo tiempo, hacía tambalear la premisa menos cuestionada —más sagrada, incluso— de la ética del trabajo: transformaba el derecho a una vida digna en cuestión de ciudadanía política, ya no de desempeño económico.

La contradicción entre ambos enfoques es evidente y legítima; no sorprende por eso que, desde su instauración a comienzos del siglo XX, el Estado benefactor haya sido objeto de polémicas. Con buenas razones, fue proclamado por algunos como el complemento necesario de la ética del trabajo; por otros, como una conspiración política en su contra.

No era este, sin embargo, el único punto en disputa. El Estado benefactor, "¿es un agente de represión o un sistema para ampliar las necesidades humanas y mitigar los rigores de la economía de mercado? ¿Es una ayuda para la acumulación de capital y el aumento de ganancias, o un salario social que hay que defender y aumentar, como el dinero que se gana trabajando? ¿Es un fraude capitalista o una victoria de la clase obrera?", se preguntaba Ian Gough, intentando comprender la confusión que parece ser el único resultado de la prolongada controversia[2]. La respuesta es que el Estado benefactor ha sido todo eso y mucho más.

Surgió, en verdad, como punto de encuentro, por un lado, entre las presiones de una economía capitalista cargada de problemas, incapaz de recrear —sola y sin ayuda política— las condiciones para su propia supervivencia; y, por el otro, el activismo de los trabajadores organizados, también incapaces de encontrar, solos y sin ayuda del Estado, un seguro contra los caprichosos "ciclos económicos". Fue necesario proteger y reafirmar el principio de desigualdad social, pero mitigando sus manifestaciones más inicuas y menos perdurables; estimular la aceptación de la desigualdad, marginando a quienes no lograran contribuir a la reproducción de la sociedad, y ayudar a cada integrante de la comunidad a paliar el impacto desgastante de una economía sin control político.

En virtud de esos impulsos poderosos y convergentes, aunque heterogéneos y contradictorios, en una etapa avanzada de la sociedad moderna (industrial, capitalista, de mercado y democrática), el Estado benefactor se afirmó, aunque "sobredeterminado" por cierto. Las presiones que le dieron origen y lo alimentaron con vigor a lo largo de los años fueron tan fuertes, que la opinión común llegó a considerar las prestaciones administradas desde el Estado como un ingrediente natural de la vida moderna, tan normal como las autoridades que se elegían periódicamente, o como la moneda oficial de cada país.

Hasta hace bastante poco tiempo, la opinión ilustrada compartía al pie de la letra ese difundido sentimiento. Incluso los más atentos y agudos observadores tenían dificultades para imaginar una sociedad moderna que no estuviera administrada por un Estado benefactor. En febrero de 1980, en un trabajo presentado en Perugia y publicado en octubre del año siguiente, uno de los más sagaces analistas de las tendencias contemporáneas, Claus Offe, aseguraba que el Estado benefactor, en cierto sentido, se había convertido en "una estructura irreversible, cuya abolición exigiría nada menos que la abolición de la democracia política y de los sindicatos, así como cambios fundamentales en el sistema de partidos". Offe expresaba su total coincidencia con la opinión dominante cuando descartaba "la postura de superar el Estado benefactor" como "no mucho más que ilusiones, políticamente impotentes, concebidas por algu-

nos ideólogos de la vieja clase media". De hecho, las probabilidades de vivir fuera de un Estado benefactor le parecían prácticamente imposibles:

> Sin una política de subsidios a la vivienda en gran escala, ni educación pública, servicios sanitarios y seguridad social obligatoria, el funcionamiento de una economía industrial sería sencillamente inconcebible... El desconcertante secreto del Estado benefactor es que, si su impacto sobre la acumulación capitalista puede resultar destructivo... su abolición sería sencillamente paralizante... La contradicción es que el capitalismo no puede existir ni *con* ni *sin* el Estado benefactor.[3]

Todo esto resultaba convincente cuando Offe lo escribió. Por esos años, las ideas de abolir o incluso restringir las atribuciones del Estado benefactor, de entregar los seguros colectivos a la iniciativa privada, de "desestatizar", "privatizar" o "desregular" las prestaciones sociales, parecían fantasías imaginadas por algún fósil ideológico. Menos de dos décadas más tarde, sin embargo, lo impensable pasó a la orden del día, y un Estado para nada benefactor, así como una economía capitalista sin la red de seguridad que significan las garantías establecidas por los gobiernos, se ven como alternativas viables y en camino de transformarse en realidad en todas las sociedades ricas y "económicamente exitosas". En la actualidad, las presiones para lograr que tales situaciones se concreten resultan abrumadoras.

¿Qué papel le cupo a la ética del trabajo, o qué función se le atribuyó en este cambio, que está terminando drásticamente con el Estado benefactor? ¿Y qué impacto puede tener este cataclismo en la futura evolución del Estado?

Entre la inclusión y la exclusión

Hoy —después de años de martilleo mental a cargo de Margaret Thatcher, Norman Tebbit o Keith Joseph, y tras el *coup d'état* "neoliberal" de Milton Friedman o Friedrich Hayek— es difícil para muchos pensar en sir William Beveridge (si no el padre, al menos el partero del Estado benefactor británico) como en un liberal más que un socialista, o un crítico de izquierdas de las políticas socialdemócratas. Sin embargo, para

Beveridge, el proyecto de su generoso Estado benefactor suponía el total e inevitable cumplimiento de la idea de buena sociedad que tenían los viejos liberales: "Las cosas que más deseo ver realizadas son esencialmente liberales: transladar al nuevo mundo las grandes tradiciones vivas del Liberalismo". Puesto que "la igualdad de libertades esenciales" fue el "fin último del Liberalismo... podemos y debemos usar el poder organizado de la comunidad para incrementar los derechos de los individuos". Pero no todos los individuos gozarán de esas libertades y esos derechos si la comunidad no garantiza, para ellos, tanto la ausencia de Necesidades como del temor a la Necesidad; tanto el fin de la Desocupación como del temor a esa Desocupación, provocada por el desempleo..."[4]

Para un liberal como William Beveridge, no era suficiente proclamar la libertad para todos. Hacía falta también asegurarse de que todos tuvieran los medios y la voluntad de usar esa libertad con la cual, según la ley, contaban. Y a partir de esas precondiciones para la libertad, Beveridge redactó su *Report on Social Insurance and Allied Services* [Informe sobre la Seguridad Social y sus servicios relacionados], presentado a un gobierno preocupado por conquistar la paz que iba a seguir a la guerra a punto de ganarse. Ese Informe, en las propias palabras de Beveridge,

> propone un plan de Seguridad Social para garantizar que cada ciudadano del país, con tal de que trabaje y contribuya en lo que pueda, reciba un ingreso que lo mantenga a cubierto de necesidades cuando por cualquier razón —enfermedad, accidente, desempleo o vejez— se vea imposibilitado de trabajar y ganar lo necesario para su subsistencia honrosa y la de quienes de él dependan. Seguirá recibiendo ese ingreso aunque carezca de bienes y, si posee alguno, la renta no le será reducida por ninguna investigación de ingresos.*

Es evidente que el informe fue escrito al cabo de dos siglos de dominio indiscutido por parte de la ética del trabajo. Esa ética había cumplido su misión. Y el mensaje había calado hondo: todo varón sano y en condiciones de trabajar, lo haría mientras pudiera. A mediados del siglo XX, esto se aceptaba como

* *Means test*: examen o investigación del estado financiero de una persona para determinar si tiene o no derecho a recibir asistencia pública. [T.]

verdad indiscutible. Lo único que quedaba por resolver era qué hacer si, por cualquier razón, no había trabajo disponible o no era posible tomar un empleo aunque lo hubiera. Ese temor limitaba la libertad, paralizaba la iniciativa, privaba a la gente del coraje necesario para enfrentar los riesgos. Un seguro comunitario disiparía temores paralizantes y devolvería la libertad que todo esfuerzo de autoafirmación necesita. Pero esa libertad exigía la ausencia de necesidades, la desaparición del desempleo, borrar para siempre el temor a esos fantasmas.

La idea, concebida ante todo como medida preventiva e instrumental, habría carecido de sentido si esas libertades no hubieran alcanzado a *cada* miembro de la comunidad, y no sólo (una vez que el daño ya estuviera hecho) a aquellos que hubieran fracasado: los infortunados o faltos de previsión que "no poseyeran nada propio". Concentrar la ayuda en quienes más la necesitaran, como proponen hoy la mayoría de los políticos, ni siquiera se habría acercado al ambicioso objetivo de Beveridge. Ofrecer asistencia una vez que el temor hubiera cumplido su tarea devastadora, y que la privación y el desempleo se hubieran transformado en realidad, no habría contribuido al sueño liberal de lograr seres humanos audaces, seguros, confiados e independientes.

Incluso en términos de costos y efectos, una asistencia "focalizada" sobre quienes realmente la necesitaran habría sido un mal negocio. Si la estrategia de Beveridge hubiera funcionado, el Estado benefactor se habría hecho innecesario poco a poco; pero, al permitir que el miedo siguiera acosando a la gente como lo había hecho en el pasado, sólo se logró multiplicar el número de víctimas. Y así subió el costo de darles una mano a quienes la precisaban. La tarea era eliminar el miedo mismo, y esto sólo podía lograrse si las prestaciones ofrecidas, en el caso de los afortunados y precavidos que "poseyeran algo", "no eran recortadas por ninguna investigación de ingresos".

La propuesta de Beveridge recibió apoyo casi universal, precisamente porque eliminaba la investigación de ingresos. Pocos —si es que alguno llegó a calcularlo— vieron mal los costos fiscales que implicaría, y prácticamente nadie se quejó de "no poder contribuir a ese beneficio social" del mismo modo que los integrantes de una familia aceptan que todos tienen el mismo derecho al alimento, sin hacer primero un inventario de la comida disponible y averiguar si hay suficiente para calmar el

apetito de todos. Como señalan Alan Deacon y Jonathan Bradshaw en su excelente historia sobre la investigación de ingresos,[5] el Informe Beveridge debió su "tremenda popularidad", ante todo, a la promesa de abolir aquella investigación.

Cuando el Proyecto de Seguro Nacional finalmente se transformó en ley, la revista *The Economist* (2 de febrero de 1946) interpretó que era una "virtual abolición de la investigación de ingresos". En realidad, esa abolición nunca se concretó: en 1948, había en Gran Bretaña tres beneficios sociales otorgados a partir de la investigación de ingresos y que favorecían a unos dos millones de personas. Pero ese número se ha vuelto insignificante gracias al incesante aumento de servicios obtenidos, en los últimos años, mediante la investigación de ingresos. En diciembre de 1982, doce millones de personas se encontraban afectadas por alguna forma de investigación de ingresos, un ritmo de crecimiento difícilmente igualado en ningún otro campo de la vida pública.

La prestación universal pero selectiva de los beneficios sociales (otorgados a través de la investigación de ingresos) crea dos modelos de Estado benefactor, totalmente diferentes: diferentes en su impacto social y cultural, en el modo como son percibidos por las distintas capas de la población y en las perspectivas de su destino político.

Nadie puso más pasión que Richard Titmuss y Peter Townsend en la lucha contra el reemplazo, gradual pero inexorable, de las ambiciones universalistas por las prácticas selectivas. En un intento desesperado por frenar la tendencia, Titmuss recordó en 1968[6] que "los servicios para los pobres fueron siempre pobres servicios": cuando quedan confinados a los sectores más bajos de la población, reconocidos por su falta de fuerza política y capacidad de ser escuchados, los servicios sociales selectivos atraen, por lo general, a los peores profesionales y administradores. Ambos autores sostuvieron en repetidas ocasiones, también, que además de esta desventaja —de por sí muy seria—, limitar las prestaciones a quienes demostraran su pobreza provocaba otras consecuencias de largo alcance que resultarían perjudiciales para la comunidad. Sólo cuando estuvieran orientadas a la sociedad toda, y fueran tomadas por lo tanto como un derecho de todos, podrían "promover la integración social y un sentido de comunidad, como lo habían hecho durante la guerra".[7]

La supresión de la investigación de ingresos lleva a la comunidad de beneficiarios (en este caso, a la totalidad de la población) a considerar que el dinero usado por el Estado benefactor ha sido bien invertido; después de todo, esos fondos se gastaron para cubrir los costos del mejor, más generoso y confiable seguro contra todo tipo de infortunio "que pueda resolverse con dinero". La comunidad llega a contemplarse a sí misma como un hogar seguro, como el lugar donde se establece día tras día el equilibrio justo (y óptimo) entre derechos y obligaciones. Si la prestación de servicios se ve limitada por una investigación de ingresos, la comunidad queda dividida entre quienes dan sin conseguir nada a cambio y los que consiguen sin dar. (Esta última idea quedó muy bien ilustrada por David Blunkett, ministro del recientemente electo "Nuevo Laborismo", quien, en carta publicada en *The Guardian* del 29 de julio de 1997, redujo la función del Estado benefactor —al que califica de "ineficaz e insostenible"— a "pasar dinero en efectivo de un segmento de la comunidad a otro".) La racionalidad del interés se enfrenta, así, a la ética de la solidaridad; y esta misma ética pasa a depender de lo que uno "pueda pagar" o, mejor dicho, de lo que esté dispuesto a compartir políticamente.

La consecuencia general de investigar los ingresos es la división, no la integración; la exclusión en lugar de la inclusión. La nueva y más reducida comunidad de contribuyentes cierra filas y utiliza su poder político para segregar a los ciudadanos deficientes, y los castiga por no ajustarse a los estándares que aquellos buenos contribuyentes proclaman como su rasgo distintivo. Un veredicto indignado y moralista —como el de R. Boyson,[8] quien sostiene que "se les saca el dinero a los enérgicos, exitosos y previsores para dárselo a los ociosos, fracasados e indolentes"— encuentra cada vez más adhesiones. Quienes reciben lo que guarda un parecido asombroso con una extorsión *tienen que ser* indolentes; por lo tanto, la mayoría puede atribuir su buena fortuna a su previsión. Y *tienen que ser* indolentes, también, para que la mayoría pueda contemplar su propia vida como una historia de éxitos. Como observó Joel F. Handler, la condena a los marginados reafirma los valores genuinos o supuestos del sector dominante de la sociedad: "Los observadores construyen su propia imagen al construir las de los otros".[9]

Pero el inventario de los daños no termina aquí. Puede afirmarse que el efecto último de reducir la acción del Estado a un

sector pequeño —y, según la opinión general, inferior— es el empobrecimiento de la política y la desaparición del interés en la política por parte de la ciudadanía en general. Para la mayor parte de los ciudadanos, su preocupación por la cosa pública se limita a mantener las manos del fisco lo más lejos posible de sus bolsillos. Prácticamente no hay otro interés: no esperan que el Estado les brinde mucho más; en consecuencia, encuentran cada vez menos motivos para participar activamente en la vida política de la comunidad. Junto con el "achicamiento" del Estado benefactor, se ha marchitado y reducido la ciudadanía políticamente activa.

El Estado benefactor, sin trabajo

Estas parecen ser las "consecuencias no previstas" (o, como dirían Zsuzsa Ferge y S.M. Miller,[10] los resultados "cuasi intencionales, dirigidos pero no planeados") de la tendencia a investigar los ingresos. Uno se pregunta, sin embargo, si eliminar de las tareas del Estado benefactor la creación de sentimientos solidarios fue sólo fatal miopía (como lo insinuaron Titmuss y Townsend, por un lado, y los defensores de la "asistencia focalizada", por el otro), o el resultado no deseado, pero inevitable, de balances económicos desfavorables.

Como ya se dijo, tanto la explosiva aparición del Estado benefactor en el mundo industrializado, como su asombroso éxito inicial y la casi total ausencia de resistencias que encontró, se debieron a un proceso de "sobredeterminación": fue la convergencia entre numerosos intereses y presiones, provenientes de campos antagónicos, lo que contribuyó a crearlo y mantenerlo. Durante largo tiempo se atribuyó la necesidad de conservar intactas sus prestaciones a un "contrato social" no escrito entre las clases sociales que, de otro modo, se habrían entregado a una lucha sin cuartel. La sorprendente persistencia del Estado benefactor solía explicarse por su papel en la creación y mantenimiento de la paz social: protegía mejor la aceptación por los obreros de las reglas establecidas por sus patrones capitalistas, y lo hacía a un costo más reducido que la ética del trabajo, cuyo único sostén firme habían sido las medidas coercitivas.

Inversamente, el actual hundimiento del Estado benefactor, la rápida desaparición del apoyo que tenía entre quienes se desvivían por su funcionamiento, la serenidad con que se aceptan la reducción y hasta la eliminación de sus prestaciones, e incluso el abandono de sus principios, que parecían inquebrantables, sugieren una "sobredeterminación" similar. Explicar el cambio de actitud de la sociedad por un cambio de guardia ideológico, así como por los avances de la propaganda neoliberal, monetarista y neoconservadora, sería poner el carro delante de los caballos. La pregunta a la que hay que responder primero es por qué la propaganda neoliberal encontró un auditorio tan amplio y, aparentemente, dio en el blanco sin encontrar resistencia. Claus Offe tiene razón cuando escribe en un artículo de 1987, bajo el atinado título de "Democracy Against the Welfare State?" [¿La democracia contra el Estado benefactor?], que la rápida pérdida de apoyo sufrida por el Estado "no puede explicarse totalmente con razonamientos económicos y fiscales, ni a través de argumentos políticos que subrayen el ascenso de elites e ideologías neoconservadoras; tampoco, invocando la justicia y legitimidad moral del actual reordenamiento del Estado".[11]

En rigor, estos argumentos tan frecuentes son, en última instancia, racionalizaciones políticas y justificaciones ideológicas de las medidas adoptadas, más que su explicación. El surgimiento de elites neoconservadoras no es una explicación de lo anterior; es un fenómeno que debe ser comprendido en sí mismo. Otro misterio que requiere, explicación es por qué las "invocaciones morales a la justicia y legitimidad", que en otro tiempo impulsaron y estimularon la continua expansión del Estado benefactor, aparecen hoy, casi siempre, al servicio de su reducción y total desmantelamiento.

Estuviera o no acotado por presiones contrapuestas, el éxito inicial del Estado benefactor habría sido inconcebible en una sociedad dominada por el capital si no hubieran existido coincidencias profundas entre los seguros públicos propuestos y las necesidades de la economía capitalista. Entre sus numerosas funciones, el Estado benefactor vino a cumplir un papel de fundamental importancia en la actualización y el mejoramiento de la mano de obra como mercancía: al asegurar una educación de buena calidad, un servicio de salud apropiado, viviendas dignas y una alimentación sana para los hijos de las familias pobres, brindaba a la industria capitalista un suministro constante de mano de obra calificada (algo que ninguna empresa o grupo de empresas podría haber garantizado sin ayuda externa). Y puesto que la reproducción del modo capitalista de producción depende de la renovación constante de su mano de obra, los futuros trabajadores deben prepararse como "mercancías" que los eventuales empleadores estén dispuestos a comprar. Pero estos no podrían ni querrían hacerlo si se les ofreciera un producto inferior. El Estado benefactor, por lo tanto, se dedicó a formar un "ejército de reserva", es decir, nuevas camadas de trabajadores siempre dispuestos a entrar en servicio activo, educados y mantenidos en condiciones adecuadas hasta el momento de ser llamados a la fábrica.

Pero ahora, la perspectiva de que los empleadores necesiten regularmente los servicios de ese ejército de reserva, formado y mantenido por el Estado, son cada vez más remotas. Es muy posible que la mano de obra actualmente desocupada nunca más vuelva a ser considerada como mercancía, y no tanto porque su calidad se haya reducido sino, sobre todo, porque desapareció la demanda. La única demanda que puede surgir hoy (pedidos de trabajadores ocasionales, *part-time* y "flexibles", y por lo tanto no demasiado preparados o especializados) dejará de lado, seguramente, aquella fuerza laboral educada, sana y segura que se cultivaba en los mejores tiempos del Estado benefactor. Incluso las cantidades relativamente pequeñas de aquella antigua mano de obra especializada, que algunos sectores de la industria moderna podrían seguir necesitando, son buscados y encontrados más allá de las fronteras de cada país, gracias a la irrestricta libertad de movimientos de que hoy disponen las finanzas y a la tan ponderada flexibilidad de la empresa moderna. Un reciente comentario de Martin Woollacott define bien la tendencia:

> El consorcio suizo-sueco Asea Brown Boveri anunció que reduciría su personal en Europa occidental en unas 57.000 personas, al tiempo que crearía nuevos puestos de trabajo en Asia. Le siguió Electrolux, con la noticia de que su plantel en todo el mundo disminuirá en un 11%, con la mayoría de los recortes en América del Norte y Europa. Pilkington Glass prevé también reducciones importantes. En sólo diez días, tres firmas europeas clausuraron puestos de trabajo en un volumen comparable a las cifras propias

tas por los nuevos gobiernos de Francia y Gran Bretaña para crear empleos... Es notable que Alemania haya perdido un millón de trabajadores en cinco años, mientras sus compañías están dedicadas a levantar nuevas plantas industriales en Europa oriental, Asia y América latina. Si la industria de Europa occidental se está mudando en bloque, todos los argumentos sobre la manera de enfrentar el desempleo desde los gobiernos deben ser considerados de importancia limitada.[12]

Los empleadores de la época anterior habían aceptado con gusto que el Estado se encargara de los costos de capacitación y reproducción de mano de obra, porque el futuro de la empresa capitalista dependía del aumento de la fuerza de trabajo. Pero la situación fue cambiando. Hoy, la mayor parte de la ganancia surge de los gastos "iniciales" (que llegan hasta el 80% de los costos totales), y que no incluyen el agregado de mano de obra adicional. Cada vez más, la contratación de mano de obra deja de ser un activo para transformarse en un pasivo. A los gerentes, sobre todo a los altos ejecutivos de las empresas líderes, se los premia por planificar y realizar con éxito reducciones de personal. Tal es el caso de Thomas Labrecque, director general del Chase Manhattan Bank, a quien se otorgó una retribución de nueve millones de dólares anuales en reconocimiento por su papel en la eliminación de 10.000 puestos de trabajo. Y las Bolsas de Valores comparten y apoyan las prioridades de los accionistas. Quizá por eso Louis Schweitzer, presidente de Renault, se sintió sorprendido y hasta herido por la airada reacción de la opinión pública ante el cierre de las plantas de la empresa en Bélgica; sin embargo, la medida había sido firmemente respaldada por la Bolsa de Valores —la última palabra en cuestión de buenos negocios— que respondió al cierre con un alza del 12% en las acciones de Renault.[13]

Por engorrosos que resultaran desde el punto de vista impositivo, los servicios de bienestar público administrados por el Estado representaban, para las empresas, una buena inversión: cada vez que una compañía deseara expandirse iba a requerir, necesariamente, mano de obra adicional; y para eso tenía, siempre disponibles, a los beneficiarios del Estado benefactor. Ahora, sin embargo —cuando los negocios se miden por el valor de sus acciones y dividendos antes que por el volumen de su producción—, la función de la mano de obra es cada vez menor en

el proceso productivo mientras aumenta, al mismo tiempo, la libertad de las empresas en sus emprendimientos multinacionales. Ahora, invertir en las prestaciones del Estado benefactor ya no parece tan lucrativo; los mismos efectos, y mejores, pueden obtenerse a costos más bajos. Las "facilidades" logradas en lugares distantes —sin mayor dificultad y bajo los auspicios de gobiernos poco exigentes— rinden mejores dividendos. Estos nuevos negocios brindan oportunidades sin responsabilidades; y, frente a condiciones tan buenas desde el punto de vista económico, son pocos los empresarios sensatos que, presionados por las duras exigencias de la competencia, insisten en seguir cumpliendo con su responsabilidad frente a sus trabajadores.

La nueva libertad de movimientos llega junto a la liberación de viejas cargas financieras: ahora ya no es preciso costear la renovación de la fuerza de trabajo. Allá lejos, reservas aparentemente inagotables de mano de obra, virgen y maleable, atraen las nuevas inversiones. En un planeta sólo parcialmente ocupado por comunidades de refinados consumidores, sigue habiendo vastos territorios con trabajadores sumisos cuyas necesidades de consumo no es necesario estimular. Las terribles exigencias de la lucha por la vida bastan y sobran. No hace falta inventar deseos siempre nuevos que reclamen satisfacción; tampoco pagar sueldos elevados para que esos deseos se conviertan en necesidades universales.

Tal parece ser la lógica de la reproducción capitalista: una vez que se las arregló para utilizar los deseos del consumidor como principal fuerza movilizadora e integradora (y como el camino para resolver conflictos y mantener el orden), el capitalismo tiende, a largo plazo, a valorar la importancia del desempleo. Cada nuevo lote de terreno explotado según el modo capitalista de producción sufre, tarde o temprano, de agotamiento del suelo y resulta víctima de la ley de rendimientos decrecientes. Para que la producción siga siendo redituable, es preciso buscar nuevas tierras, hasta ahora no cultivadas. Esto explica, en gran medida, la presión tendiente a eliminar cualquier barrera que se oponga al libre comercio y sobre todo a la libertad de movimientos del capital. Y explica mucho más si se tiene en cuenta que esa presión va unida a una segunda: la que tiende a impedir los desplazamientos de la mano de obra. Porque hoy, en todo el mundo, a los Mahomas del capital les conviene —y les cuesta menos— trepar a las montañas donde

está la mano de obra que convocar a esas montañas hacia sus tradicionales centros de producción.

Ahora, tanto el "ejército de reserva de trabajadores" como los costos para mantenerlo en condiciones de entrar en servicio son mundiales; pero los servicios sociales dependen como siempre de un Estado y —como la autoridad estatal misma— siguen siendo locales. Los brazos del Estado son demasiado cortos para llegar a donde se los necesita. La antigua asistencia del Estado perdió su importancia para la expansión y seguridad del capital. Los empresarios locales saben demasiado bien que, para seguir siendo prósperos empresarios, deben dejar de ser locales. Y para eso necesitan primeros ministros y cancilleres, que actúen como agentes de negocios para presentarlos a las autoridades de los países donde decidan invertir, a fin de ganar su amistad por medio de viajes diplomáticos y, si fuera necesario, para financiar esos viajes.

Y el interés primordial, el eje alrededor del cual giraba toda la organización del Estado benefactor, desaparece del proyecto de que alguna vez fue sostén. Sin él, todo el edificio se derrumba; sobre todo, pierde su fundamentación política. Al desaparecer las ventajas de financiar la educación y la reproducción de mano de obra (mano de obra que muy difícilmente la industria vuelva a necesitar), los empresarios de la nueva era —ni bien se les pide que compartan los costos de los servicios sociales— hacen uso de su nueva libertad para llevarse a otros países, menos exigentes, su dinero y sus empresas. En consecuencia, los gobiernos que insisten en mantener intacto el nivel de beneficios se ven acosados por el temor a una "catástrofe por partida doble": la multiplicación de los desheredados y el masivo éxodo de capitales (y de posibles fuentes de ingreso para el fisco).

Siempre es posible convencer a los empleadores de que se queden; pero es necesario reducir para ello el costo de los servicios sociales. En este caso, la garantía de una supervivencia mínima —núcleo central de la idea del Estado benefactor— es un obstáculo más que una ayuda. Además, y esto es quizá lo más importante, la creciente pauperización de la fuerza de trabajo resultaría, tarde o temprano, contraproducente: los trabajadores locales son también los consumidores locales, y el éxito económico de los productores de bienes de consumo depende de la solvencia y disposición para pagar que tengan esos modestos pero numerosos consumidores.

A pesar de verse amenazado por el derrumbe de sus fundamentos económicos, ¿no es posible mantener el funcionamiento del Estado benefactor con el apoyo que gozó en otro tiempo, proveniente de todas las clases sociales y más allá de los límites de los partidos políticos? Después de todo, hasta hace poco la historia vino demostrando que, cuanto más se amplía una democracia, más presiona en defensa de los débiles y de algún seguro colectivo contra la debilidad. Desde que el derecho al voto se universalizó, fue usado repetidas veces para llevar al gobierno a políticos que prometían reparar en forma colectiva los infortunios sufridos en forma individual. El principio del Estado benefactor parecía seguro en manos de la democracia. Más aún, el crecimiento indetenible de la protección a los débiles administrada por el Estado inspiró a los politólogos, a partir de T. H. Marshall, a incluir los derechos sociales en la noción misma de ciudadanía democrática, considerando a esos derechos como producto inevitable de la lógica democrática.

Ciertas teorías populares explicaron esa lógica sugiriendo, un poco románticamente, que las prácticas democráticas como tales cultivan un sentimiento de responsabilidad por el bienestar de toda la comunidad, que es compartido por todos. Algunos analistas agregaron que, puesto que nadie (ni siquiera los ricos) puede sentirse seguro sin una red de contención confiable, el asegurarse contra una caída por debajo de los niveles de una vida digna resultaba indispensable también, como forma de protección colectiva, para quienes se encontraran a salvo. Dicho de otro modo: durante casi un siglo, la lógica visible de la democracia hizo pensar que, aunque algunos necesiten —y con más urgencia— más servicios sociales que otros, la existencia de esos servicios y su disponibilidad universal benefician a todos.

¿La mayoría satisfecha?

Hace dos décadas que los hechos parecen negar aquellas deducciones. En un país tras otro, la mayoría de los votantes apoya a los partidos que, explícitamente, reclaman la reducción de las prestaciones sociales o prometen reducir los impuestos a la renta individual, lo que tiene el mismo efecto. La frase "Aumentar los impuestos" es un anatema en boca de los políticos y una maldición en los oídos de los votantes.

La abrumadora unanimidad sobre este punto manifestada por todos los partidos sirvió a algunos analistas para anunciar el nacimiento de una "nueva solidaridad", de un nuevo consenso político que iría "más allá de la izquierda y la derecha". Pero se olvidan de que, no hace mucho, el Estado benefactor trascendía también a los partidos, y se presentaba como base y expresión de una genuina solidaridad entre las clases sociales. Efectivamente: las políticas del Estado benefactor contaron siempre con amplio consenso democrático. El consenso se mantiene, como hace medio siglo; sólo que ahora se expresa justamente en sentido contrario. Lo que hace falta explicar es este cambio de frente.

Y nadie explicó mejor ese cambio y sus efectos políticos (hace sólo dos décadas, todavía impredecibles para los más agudos especialistas) que John Kenneth Galbraith en su debate sobre la "mayoría satisfecha". ¿Cómo es posible, se preguntaba, que en una comunidad democrática la mayoría de los votantes apoye el aumento de la desigualdad? Tal cosa jamás había ocurrido; al menos, desde que el voto es realmente democrático, desde que se extendió de las clases propietarias a todos los ciudadanos adultos.

Pero debe de haber habido una buena razón. Los pobres e indolentes, los que nunca consiguieron bastarse a sí mismos ni llegar a fin de mes sin ayuda de los demás, siempre fueron minoría, incluso una insignificante minoría en lo político. Era muy difícil que se presentaran a votar en las mesas electorales, y siempre resultó más fácil descuidar sus intereses y deseos. Esto, en modo alguno ponía en peligro las posibilidades de un candidato. La mayoría que favorecía alguna forma de redistribución de la riqueza, la corrección de las desigualdades y, sobre todo, las garantías colectivas de bienestar individual, debía, por lo tanto, provenir de otro sector. El "votante medio", cómodamente instalado a una buena distancia de la pobreza extrema, formaba sin duda parte de ella. Los que votaban en favor de la red de contención (sostenida por el Estado) deben de haber sido quienes no tenían intención de usarla en lo inmediato; gente que, incluso, esperaba sinceramente no tener que usarla jamás. A primera vista, actuaron en forma altruista, dispuestos a realizar un sacrificio personal a cambio del cual, probablemente, no recibirían recompensa alguna en un futuro cercano y, con suerte, jamás. ¿Qué los llevaba a comportarse así?

Lo más probable es que el verdadero motivo fuera su falta de seguridad en sí mismos. *Hasta entonces* se las habían arreglado solos; pero, ¿cómo saber si la suerte (puesto que *era* una cuestión de suerte) les duraría siempre? Veían el mundo que los rodeaba: toda forma de prosperidad era irregular, tambaleante y variable; la más espectacular de las fortunas podía desvanecerse sin dejar rastro, arrastrando al abismo a millares de existencias menores y más vulnerables. ¿Con qué recursos era necesario contar para estar realmente a salvo? La seguridad, ¿no requiere, acaso, bases más sólidas que cualquier cosa que puedan llegar a idear los más esforzados? Parecían preguntas razonables, quizá retóricas, pero que tenían una única respuesta.

Las circunstancias tienen que haber cambiado para que hoy esas preguntas ya no se formulen; si aparecen, encuentran siempre una respuesta del todo diferente. Hoy, la mayor parte de los votantes medios parecen sentirse más seguros si ellos mismo administran sus asuntos. Necesitan, todavía, un seguro contra la mala suerte y otras contingencias, pues no las controlan mejor que sus padres, pero suponen que el tipo de seguro que pueden comprar en forma privada les ofrecerá más y mejores beneficios que los servicios de baja calidad que el Estado les proporcionaría. No es tanto una cuestión de confianza sino una simple reflexión: cualquier forma de confianza en sí mismo es siempre mejor que los riesgos inevitablemente acarreados.

Esta nueva convicción (o resignación a lo inevitable) altera el equilibrio entre los sacrificios por hacer para conservar los beneficios sociales y el valor de esos beneficios; modifica, al menos, la valoración de ese equilibrio en momentos tranquilos y felices, cuando recurrir a la asistencia del Estado parece una emergencia absolutamente improbable. Tener dinero en el bolsillo gracias a la reducción de impuestos parece una perspectiva mejor que la posibilidad, en gran medida abstracta, de recurrir a aquella asistencia, cuya calidad y cuyo atractivo se reducen día tras día. La asistencia del Estado, para decirlo en términos sencillos y actuales, "*no* rinde el dinero que cuesta".

La forma en que el votante medio considera el equilibrio entre costos fiscales y beneficios sociales cambió también por otros dos motivos que refuerzan indirectamente el deseo de confianza y autonomía, y hacen menos atractiva todavía la alternativa de recurrir a los servicios del Estado.

En primer lugar, están los efectos a largo plazo del principio de investigación de ingresos. Uno de estos efectos es el incesante y continuo deterioro en la calidad de los servicios sociales. Como puede esperarse, una vez reservados para quienes los necesitan, esos servicios ya no sufren la presión política de los que "no los precisan" (al menos hasta el momento), y se convierten en blanco de medidas propuestas por los políticos que prometen reducir impuestos para ganarse el voto de los afortunados, ya que la gente más necesitada carece de fuerza propia.

No hace mucho, el nuevo gobierno socialista de Francia, al priorizar el cumplimiento de los criterios presupuestarios que iban a llevar a la moneda única europea —entonces en proyecto—, adoptó el criterio (por mucho tiempo evitado) de la investigación de ingresos, e introdujo un techo a las asignaciones familiares que, hasta entonces, eran de carácter universal. Resumiendo la experiencia de los otros países que habían seguido anteriormente el mismo rumbo, Serge Halimi observó:

> Se empieza por negarles a las clases medias el acceso igualitario a determinadas prestaciones colectivas. Luego, esas prestaciones aparecen asociadas a los más pobres, los únicos que pasan a beneficiarse con ellas. Y las cifras destinadas a las prestaciones disminuyen más y más, según la regla de que (en la expresión estadounidense) "los programas para pobres son programas pobres". Tarde o temprano, se descubren "estafas, engaños y abusos": una madre soltera, generalmente negra, que usa sus cupones para comprar vodka (una cantinela demasiado repetida entre los seguidores de Ronald Reagan); los pobres son irresponsables y sólo tienen hijos para gozar de las prestaciones públicas, etc. La última etapa se cumple cuando, una vez evaporada la popularidad de los beneficios estatales, las clases medias, a las que ya no les interesa su continuidad, aceptan la abolición del Estado benefactor.[14]

Limitar los beneficios de los servicios estatales al segmento políticamente marginado del electorado resulta, así, una receta perfecta para bajar la calidad de esos servicios a un nivel que, a los ojos de los segmentos algo menos empobrecidos, determinará que, en comparación, hasta la más dudosa de las aseguradoras privadas parezca un lujo. (Sería interesante, sin embargo, medir hasta qué punto el deterioro de los servicios estatales hace bajar también la calidad de las prestaciones pri-

vadas y, en consecuencia, reduce el nivel de atención de la población en general.) El descenso constante en la calidad de los servicios es el mejor argumento contra el costo que representan: su calidad está llegando a un nivel tan bajo que, para la mayoría del electorado, cualquier cifra destinada a ellos es dinero arrojado a la basura.

Otra consecuencia de la investigación de ingresos es el estigma que significa para los beneficiarios. El mensaje implícito —aunque no se lo formule en estos términos— es: la necesidad de asistencia indica el fracaso para vivir al nivel de la mayoría, que no parece tener dificultades para alcanzarlo. Solicitar un beneficio es, por lo tanto, admitir ese fracaso. Es tomar una decisión vergonzante, es automarginarse, porque la mayor parte de la gente nunca parece recurrir al erario público. (Todo lo que la gente obtiene, como exención de impuestos, obtención de beneficios profesionales o subsidios empresariales directos o indirectos, aparece en las cuentas del Estado a su crédito, no como débito.) La perspectiva de solicitar beneficios no resulta atractiva, y esto hace que cualquier otra alternativa parezca más deseable y razonable, sin importar su calidad.

En segundo lugar, está el surgimiento de la sociedad de consumo y de la cultura consumista. El consumismo valora, más que nada, la elección: elegir, esa modalidad puramente formal, pasa a ser un valor en sí mismo, tal vez el único valor de esa cultura que no requiere, ni permite, justificación. La elección es el metavalor de la sociedad de consumo, el valor que mide y jerarquiza los demás. Y esto no puede extrañar: la capacidad de elegir que tiene el consumidor es el reflejo de la competencia, que a su vez es el alma del mercado. Para sobrevivir, y mucho más para prosperar, el mercado de consumo debe hacer al consumidor, antes, a su propia imagen: la competencia le ofrece la elección, y la posibilidad de elegir hace atractiva la oferta.

El mito del consumidor exigente, y el del mercado como proveedor de la libre elección y guardián de la libertad de expresar preferencias, se alimentan y cultivan recíprocamente. Sin el primero, sería difícil imaginar al segundo. El buen consumidor es el que aprecia el derecho a elegir más que el objeto que se elegirá, y celebra sus visitas al mercado como la pública manifestación de su sabiduría. La amplia variedad de productos exhibidos, junto a la posibilidad de elegir uno entre muchos

otros, eleva a cualquier aficionado a la categoría de *connaisseur*. Al mismo tiempo, ser una persona habilidosa y cultivada en el arte de elegir es, en la sociedad de consumo (una sociedad estratificada según el talento para elegir), el honor más codiciado. La convicción de saberse capacitado para elegir es la más gratificante.[15]

Inversamente, una situación sin elección —la necesidad de tomar lo que se recibe sólo porque a uno no se le ofrece otra cosa; la de no tener voz en la decisión— es, en consecuencia, el antivalor en la sociedad de consumo. Estar incapacitado para elegir resulta, en sí mismo, degradante y humillante, independientemente de los efectos que tenga sobre el bienestar de quien sufre esa situación. Es, también, una condición profundamente insatisfactoria, triste, aburrida y monótona. Los bienes alcanzan todo su brillo y atractivo precisamente por haber sido elegidos; si se suprime la elección, su seducción se desvanece sin dejar rastros. Un objeto "elegido libremente" tiene el poder de otorgarle a quien lo elige una distinción que los bienes "simplemente adjudicados" jamás podrán brindarle. Un consumidor maduro y experimentado, por lo tanto, valorará la posibilidad de elegir, con todos sus riesgos y sus trampas, desconocidas y hasta atemorizantes, antes que la seguridad relativa que puedan ofrecerle el racionamiento y el reparto previstos.[16] El consumidor ideal está dispuesto a tolerar la inferioridad relativa del objeto de consumo sólo por haberlo "elegido libremente", sin que se lo adjudicaran.

Por todo esto, la ordenada institución del Estado benefactor está en contradicción absoluta con el clima reinante en la sociedad de consumo; y esto, independientemente de la calidad de las prestaciones que ofrezca. Así como la comercialización de un producto no puede realizarse sin promover (aunque sea boca a boca) el culto de la *diferencia* y la elección, el Estado benefactor carece de sentido si no apela a las ideas de *igualdad* de necesidad y de derechos de los hombres. El consumismo y el Estado benefactor son por lo tanto incompatibles. Y el que lleva todas las de perder es el Estado; la presión ejercida por la mentalidad del consumidor es abrumadora. Aunque los servicios ofrecidos por el Estado fueran de calidad muy superior, cargarían siempre con una falla fundamental: les falta la supuestamente libre elección del consumidor. Y este defecto los descalifica, a los ojos de los consumidores fieles, creyentes y devotos, más allá de toda redención.

El éxito que provocó el fin

Dicho esto, algunas preguntas quedan sin contestar. ¿Cómo es posible que tantos miembros de la sociedad moderna se hayan convertido en refinados consumidores? ¿Por qué una mayoría tan importante prefiere hacer sus propias elecciones de consumo, en lugar de depender de una cobertura garantizada, sin riesgos, para todas sus necesidades básicas? ¿Cómo es posible que esa mayoría se muestre tan conforme, a pesar de haber sido abandonada a sus propios recursos y librada a su ingenio e inventiva? Quizás el siguiente ejemplo permita vislumbrar las razones.

Durante la última década, una ola de protestas recorrió los Estados Unidos. Se trataba de oponerse a la llamada "acción afirmativa" [*affirmative action*] que, para borrar antiguas discriminaciones basadas en el color de la piel, facilitaba el acceso a los empleos, así como la admisión y la graduación en las universidades, de negros e hispanos (estadounidenses de origen latinoamericano). Estos aspirantes, provenientes de estratos sociales hasta entonces marginados, se encontraban en desventaja para una competencia abierta con los "blancos anglosajones", mejor ubicados socialmente y que, por lo general, habían recibido una educación más esmerada. A esa ola de protestas contribuyeron, hay que decirlo, los miembros conservadores de las Cortes Suprema y Federal, nombrados en la era Reagan-Bush. Pero la protesta, en sí, era de esperarse, ya que muchos padres de estudiantes blancos estaban desconcertados e indignados porque otros alumnos, con calificaciones inferiores, ocupaban las vacantes que sus hijos no habían conseguido a pesar de haber logrado mejores resultados en las evaluaciones. Lo sorprendente, sin embargo, fue el creciente número de afronorteamericanos que se sumó a la protesta. De hecho, el primer candidato del Partido Demócrata que ganó una banca en la Legislatura estadual de California con una plataforma que exigía el fin de la "acción afirmativa" fue Ward Connerly, un acaudalado empresario negro. Aunque censurado y difamado por muchos activistas negros e hispanos, Connerly obtuvo un importante apoyo, abierto o tácito, en la cada vez más floreciente clase media negra norteamericana. El argumento que más profundamente movilizó a ese creciente sector social y étnico fue el de su dignidad y su auténtica afirmación: la lla-

mada "acción afirmativa" —entendían— devaluaba y empequeñecía los logros de los numerosos negros que "habían llegado". Para ellos, habría sido mucho más gratificante que nadie hubiera podido considerar su éxito como inmerecido, como un regalo en lugar del resultado de su esfuerzo consciente, su talento personal, su trabajo tesonero y la correcta elección de un estilo de vida.

El argumento de quienes apoyaban a Connerly era simple: "No necesitamos muletas", "Podemos arreglarnos nosotros solos". Pero, ¿de dónde salió, repentinamente, tanta seguridad? La respuesta la dio el mismo Connerly: "Todos pueden llegar porque el campo de juego, ahora, está más al alcance de todos".[17] Y aquí cabe una reflexión: si el campo de juego se había igualado para todos era, precisamente, gracias a la "acción afirmativa"; allí está el éxito innegable y el logro histórico de aquella política. Una de cada tres familias negras norteamericanas cuenta, en la actualidad, con un ingreso igual o superior al promedio estadounidense (35.000 dólares anuales); hace apenas 25 años, las que disponían de ese ingreso eran menos de una cada cuatro. Más de una de cada cinco familias negras puede, ahora, jactarse de un ingreso anual superior a los 50.000 dólares que, en los Estados Unidos, constituye el índice de riqueza. Hay miles y miles de abogados, médicos y gerentes de empresas negros, gente que es escuchada y puede hacerse escuchar. ¿Podría haber sucedido todo esto sin la "acción afirmativa"? Según una reciente investigación llevada a cabo por la Escuela de Leyes de la Universidad de Nueva York, de los 3.435 negros que ingresaron como estudiantes de Derecho y, por lo tanto, tuvieron la posibilidad de acceder a una de las profesiones más lucrativas de los Estados Unidos, sólo 687 habrían estado en condiciones de ingresar de acuerdo con los resultados de sus exámenes.

En menos de un cuarto de siglo, la "acción afirmativa" logró un rendimiento comparable al alcanzado por los fundadores del Estado benefactor: "su propio éxito implicó su desaparición". Pero, si fue así, las cosas no sucedieron del modo como los visionarios las habían imaginado. Gracias a la discriminación positiva, una nueva clase media negra surgió en los Estados Unidos, ahora segura de sí misma. Sus miembros no quieren que se les recuerde que llegaron hasta allí, no por su propia inteligencia y su esfuerzo, como hacen —o se supone que hacen— otros estadounidenses, sino porque se los ayudó cargando los dados. Con toda la voz proclaman que, si ellos "llegaron", los demás también pueden hacerlo; si alguno no lo hizo es porque no se esforzó lo suficiente. Quienes lo lograron, por lo tanto, lo hicieron gracias a que lo intentaron como debían.

Para que todo esto resulte creíble, sus compañeros de destino más pobres deben ser observados con sospecha y desdén; hace falta, sobre todo, exigir la eliminación de "privilegios", de ese irritante recordatorio que señala un "triunfo" logrado con ayuda. Quienes llegaron a la cima ya no necesitan las muletas del Estado; es más: están ansiosos por deshacerse de ellas. Los primeros en llegar son los primeros en declarar inútil aquella ayuda y en quejarse por la sombra inicua y degradante que proyecta sobre quienes la reciben.

No es este, sin embargo, el significado que aquellas políticas —tanto el Estado benefactor como la "acción afirmativa"— habían tenido para los creadores. Aquellos precursores soñaron con la eliminación de las privaciones que habían hecho necesaria en principio la asistencia a quienes carecían de medios o la discriminación positiva para compensar la desigualdad arrastrada a lo largo de generaciones y, de ese modo, permitir que todos tuvieran las mismas oportunidades. Pero sucedió algo bastante diferente: aquellos a quienes la comunidad contribuyó a elevar por encima de su posición inferior inicial no sólo dejaron de necesitar la ayuda sino que se convirtieron, también, en sus feroces detractores. En cierto modo, la "acción afirmativa" había creado sus propios sepultureros. Los exitosos profesionales negros, que llegaron a la clase media alta directamente desde la marginalidad del gueto, tienen más motivo para sentirse moralmente superiores a sus colegas blancos para censurar al "Estado niñera" y, al hacerlo, parecer sinceros y creíbles. Ellos llegaron, ellos lo lograron, probaron que se podía hacer y ahora alientan a los demás a hacer lo mismo. Pero, ¿pueden hacer lo mismo ahora que ya no existe el "degradante" ajuste de puntajes en relación con el color de piel? El año pasado, en la Escuela de Leyes de Universidad de Texas ingresó un 5,9% de estudiantes negros. Este año, después de haber se suprimido la "discriminación positiva", la proporción será del 0,7%. ¿Quién se hará cargo, en la próxima generación, de la indignación contra Ward Connerly?

Los casos de la "acción afirmativa" y el Estado benefactor no son, desde luego, idénticos: la idea de los servicios sociales a cargo del Estado estaba dirigida contra cualquier forma de discriminación y, sin embargo, en su etapa final produjo una discriminación que fue cualquier cosa menos "positiva"; pero su mecanismo psicosocial "un éxito que implica desaparición" funciona del mismo modo en ambos casos. La "mayoría satisfecha" de Galbraith es, en no escasa medida, *producto* del Estado benefactor y prueba de su éxito.

Los servicios sociales a cargo del Estado no llegaron a realizar el sueño de sus fundadores: exterminar, de una vez y para siempre, la pobreza, la humillación y el desaliento. Pero surgió una generación educada, con buena salud, confiada, segura de sí misma y celosa de su nueva independencia; y esta generación rechazó la idea de que es deber de quienes han triunfado el ofrecer su ayuda a quienes siguen fracasando. En los oídos de esta generación, de estos hombres y mujeres que "se hicieron a sí mismos" gracias a la asistencia de un Estado dispuesto a ayudar, los argumentos sobre el impacto negativo de los servicios sociales resultan particularmente reveladores. Aunque no es tan claro, sin embargo, que esos argumentos sobrevivan a la generación más dispuesta a aceptarlos como verdaderos.

Hay razones para suponer, como Martin Woollacott sostuvo recientemente, que las medidas planteadas por los responsables de los últimos cambios como solución a las contradicciones reales o supuestas del Estado benefactor se reducen a:

> sacar provecho, simplemente, de aquello que en términos históricos es sólo un momento: el momento en que el capital social acumulado por el Estado benefactor no se ha disipado del todo, y los nuevos costos provocados por su caída no llegaron todavía a ser enormes. Los costos sociales —tanto los del Estado benefactor, como los del neoliberal— son siempre grandes; pero los de un Estado de transición entre ambos pueden ser considerados pequeños, quizá por ignorancia o por ocultamiento. Y es posible que lo sean, pero sólo por un tiempo.[12]

Notas

1. "Bienestar público" [*Public welfare*] es la expresión propuesta por Kirk Mann en su análisis sobre la distinción que Richard Titmuss estableció en 1955 entre bienestar fiscal, ocupacional y social. Luego de señalar que separar el "bienestar social" de los otros resulta "en parte engañoso, puesto que los tres son, obviamente, sociales", Mann propone hablar de *bienestar público*. "Es público —dice Mann— en el sentido de que todos lo ven y prácticamente todos lo identifican con el Estado benefactor". Véase K. Mann (1992), *The Making of an English Underclass: The Social Divisions of Welfare and Labour*. Buckingham: Open University Press, p.13. Uso aquí la expresión "bienestar público" en un sentido algo diferente del propuesto por Mann: como una idea generalizable a todas las formas, más específicas, del bienestar individual garantizado colectivamente, sin importar qué forma adopte la prestación ni qué institución la administre.

2. I. Gough (1979), *The Political Economy of the Welfare State*. Londres: Macmillan, p. 11.

3. C. Offe (1984), *Contradictions of the Welfare State*. Londres: Hutchinson, pp. 152-3 [*Contradicciones en el Estado del Bienestar*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 141-142.]

4. Sir W. Beveridge (1945), *Why I am a Liberal*, citado en E. K. Bramsted y K. J. Melhuish (comps.), *Western Liberalism: A History in Documents from Locke to Croce*. Londres: Longman, 1978, pp. 712 ss.

5. A. Deacon y J. Bradshaw (1983), *Reserved for the Poor: The Means Test in British Social Policy*. Oxford: Basil Blackwell & Martin Robertson, pp. 1-42.

6. R. M. Titmuss (1868), *Commitment to Welfare*. Londres: Allen & Unwin, p. 143.

7. A. Deacon y J. Bradshaw, op. cit., p. 65.

8. R. Boyson (comp.) (1971), *Down with the Poor*. Londres: Churchill Press, p. 5.

9. J. F. Handler y J. Hasenfeld (1991), *The Moral Construction of Poverty* [La explicación moral de la pobreza]. Londres: Sage, p. 16.

10. Z. Ferge y S.M. Miller (comps.) (1987), *Dynamics of Deprivation* [Dinámica de la pauperización]. Aldershot: Gower, pp. 297 y ss.

11. C. Offe (1996), *Modernity and the State: East, West*. Cambridge: Polity Press, p. 172.

12. M. Woollacott (1997), "Bosses must learn to behave better again", *The Guardian*, 14 de junio.

13. D. Duclos (1997), "La cosmocratoie, nouvelle classe planetaire", *Le Monde Diplomatique*, agosto, pp. 14-15.

14. S. Halimi (1997), "Allocation, équité, égalité", *Le Monde Diplomatique*, agosto, p. 18.

15. Esto, desde luego, es una ilusión, como reiteradamente lo señalan los estudiosos del consumismo, pero una ilusión que protege la realidad y sin la cual la realidad del mercado no podría funcionar. De hecho, la promesa y la ostentación de la elección (incluso de una simple hamburguesa McDonald's en cualquiera de sus encarnaciones) apelan al amor a la elección, cultivado con insistencia para atraer nuevos consumidores al mercado donde la variedad de la elección ya está fijada y limitada en forma estricta. Elijan lo que elijan, los consumidores jamás se apartarán de lo que se les ofrece, y la oferta no está determinada por la elección de los consumidores. La dictan gerentes que no fueron elegidos: los administradores de las empresas multinacionales que se acercan cada vez más al gobierno monopólico de los mercados de

consumo. Como descubrió John Vidal ("Empire of burgers", *The Guardian*, 20 de junio de 1997): "En ocho sectores, entre los que se encuentran los automóviles, el espacio aéreo, la electrónica, el acero, los armamentos y los medios, las cinco mayores corporaciones controlan el 50% del mercado mundial". Y concluye: "Este poder ha dejado de ser sólo financiero; es también cultural. Está empezando a regir los fundamentos de la vida. Diez corporaciones controlan en la actualidad casi todos los aspectos de la cadena mundial de los alimentos. Cuatro controlan el 90% de las exportaciones mundiales de maíz, trigo, tabaco, té, piña, yute y productos forestales".

16. Recordemos que una de las más eficaces acusaciones en la campaña que los países occidentales —durante los años de la Guerra Fría— lanzaron contra los regímenes comunistas, fue la que subrayaba la ausencia de elección en las tiendas. No importaba si los consumidores sufrían hambre o privación, o si se solucionaban o no sus necesidades básicas. Lo que importaba —más que nada— no era tanto la disponibilidad o incluso la calidad de los servicios médicos, como la imposibilidad de elegir el médico; no los costos o la disponibilidad de escuelas o viviendas, sino, nuevamente, la ausencia de libertad para elegirlos. Coincidentemente, conviene señalar también que, en los países escandinavos —que jamás pudieron ser acusados de falta de democracia—, las objeciones a la ausencia de "elección del consumidor" socavaron gravemente el apoyo popular a sus excelentes servicios sociales administrados por el Estado.

17. Esta cita y las siguientes provienen del artículo "God Bless (white) America", de Martin Walker (*The Guardian*, 17 de mayo de 1997).

18. M. Woollacott (1997), "Behind the myth of the self-made man", *The Guardian*, 17 de mayo.

4

La ética del trabajo y los nuevos pobres

A comienzos del siglo XIX, quienes iniciaron la prédica de la ética del trabajo sabían muy bien de qué estaban hablando. Por aquellos años, el trabajo era la única fuente de riqueza; producir más, y aumentar la mano de obra en el proceso de producción, significaban prácticamente lo mismo. Los empresarios deseosos de producir aumentaban sin cesar; crecía, también, el número de miserables que se resistían a trabajar en las condiciones impuestas por esos empresarios. Y la ética del trabajo aparecía, entonces, como la fórmula para que ambos grupos coincidieran. El trabajo era el camino que, al mismo tiempo, podía crear la riqueza de las naciones y acabar con la pobreza de los individuos.

A fines del siglo XX, la ética del trabajo vuelve a ocupar el primer plano en el debate público, tanto en el diagnóstico de los males sociales como en su curación. Su importancia es decisiva en los programas de asistencia para reinserción en nuevos trabajos [*welfare-to-work*], inaugurados en los Estados Unidos y que desde su iniciación (y a pesar de sus dudosos resultados) fueron vistos con envidia por un creciente número de políticos en otros países ricos, entre ellos Gran Bretaña. Como señalan Handler y Pointer al referirse a los WIN [sigla de los programas de reinserción laboral estadounidenses que a su vez, como palabra, significa *triunfar*]:

> Desde los comienzos, y a lo largo de su complicada historia, la retórica que justificaba los WIN tuvo escasa relación con su impacto

real. La experiencia indica que el programa obtuvo tristes resultados... Las políticas de asistencia laboral subsisten en sus diversas formas a pesar de una abrumadora comprobación: no lograron reducir en cifras apreciables la cantidad de personas dependientes de los programas sociales, ni devolver a los pobres su autosuficiencia. Por lo tanto, las causas de su mantenimiento no pueden ser sus efectos beneficiosos para los pobres, sino su evidente utilidad para quienes no lo son.[1]

La resistencia, real o aparente, a apoyar los servicios sociales destinados a que los pobres se incorporen al esfuerzo productivo no detiene en modo alguno el crecimiento de la productividad. Las corporaciones ya no necesitan más trabajadores para aumentar sus ganancias, y, si *llegan* a necesitarlos, los encuentran fácilmente en otras partes y en mejores condiciones que en su país, aunque esto contribuya a aumentar la pobreza en los países tradicionalmente considerados ricos. De acuerdo con el último *Informe sobre Desarrollo Humano* de las Naciones Unidas, 1.300 millones de seres humanos viven, en todo el mundo, con alrededor de un dólar diario. Frente a esta perspectiva, basta los 100 millones de personas que están bajo la línea de pobreza en los países ricos de Occidente, donde nació la ética del trabajo, tienen mucho que perder todavía.

En el mundo de las grandes corporaciones, el progreso es ante todo "reducción de personal", y el avance tecnológico equivale a reemplazar seres humanos por software electrónico. La medida de lo engañosa que suena la condena a los beneficiarios de los nuevos programas sociales —a quienes se acusa de no querer trabajar, de que bien podrían ganarse la vida si abandonaran sus hábitos de dependencia— la da el modo en que las Bolsas de Valores, esos involuntarios pero muy sinceros portavoces de las corporaciones, reaccionan ante cada fluctuación en las cifras de empleo. No sólo no manifiestan signo alguno de ansiedad, menos aún de pánico, cuando crece el nivel de desempleo; reaccionan, sí, y lo hacen con entusiasmo, frente a la noticia de que la proporción de trabajadores ocupados probablemente *no* aumentará. La noticia de que entre junio y julio de 1996 disminuyó el número de nuevos puestos de trabajo en los Estados Unidos y se elevó, por lo tanto, el porcentaje de personas sin empleo, apareció bajo el título de "Employment Data Cheer Wall Street" [Las cifras sobre empleo alegran a

Wall Street] (en forma coincidente, las acciones de Dow Jones subieron 70 puntos en un día)[2] En el gigantesco consorcio AT&T, el valor de sus acciones aumentó de golpe el día en que sus directivos anunciaron el recorte de 40.000 puestos de trabajo.[3] Y esta experiencia se repite, prácticamente a diario, en todas la Bolsas de Valores del mundo.

A medida que la idea de "reinserción laboral" se torna nebulosa, ingenua y falsa, más claramente se manifiesta la profunda transformación que se viene produciendo en lo que hasta ahora se entiendía por "prosperidad", así como por "buenas" o "malas" tendencias en la vida económica. En un serio y profundo análisis sobre el estado actual de las grandes corporaciones europeas (publicado en el *International Herald Tribune* del 17 de noviembre de 1997 con el título de "European Companies Gain from the Pain" [Las empresas europeas se benefician con las dificultades], y cuyo sintomático copete afirmaba "Cost-cutting has led to profits, if not jobs" [El recorte de costos produce ganancias, no puestos de trabajo], Tom Buerkle festeja el "desarrollo positivo" de la economía europea:

> La perspectiva, que ha mejorado notablemente, indica que *Europa Inc.* empieza a cosechar los frutos de la dolorosa reestructuración vivida en los últimos años. Siguiendo los métodos señalados por las compañías norteamericanas en la década de 1980, y en su afán de lograr mayores ganancias, numerosas firmas europeas se deshicieron de mano de obra, cerraron o liquidaron negocios no esenciales y racionalizaron su gestión.

Por cierto que las ganancias crecen a pasos acelerados —lo que provoca la alegría de los accionistas y merece la entusiasta aprobación de los expertos— a pesar de los "efectos secundarios", pretendidamente menos importantes, del nuevo éxito económico. "Es poco probable que esta vigorosa y saludable reorganización de las corporaciones reduzca el desempleo en un futuro próximo", admite Buerkle. En efecto, sólo en los últimos seis años, la fuerza de trabajo ocupada por la industria se redujo en un 17,9% en Gran Bretaña, un 17,6 en Alemania y un 13,4 en Francia. En los Estados Unidos, donde el "desarrollo positivo" comenzó aproximadamente una década antes, la mano de obra industrial se redujo en "sólo" un 6,1%. Pero esto sólo pudo ser así porque, ya con anterioridad, se habían efectuado reducciones a casi lo esencial...

No es de extrañar, por eso, que en las encuestas sobre preocupaciones y temores de los europeos contemporáneos figure en un indiscutido primer plano —como realidad o como amenaza— la falta de trabajo. Según una de esas encuestas (realizada por MORI), el 85% de los finlandeses, el 78% de los franceses y los suecos, el 73% de los alemanes y el 72% de los españoles consideran a la desocupación como el problema más importante de su país. Recordemos que para ingresar a la unión monetaria europea se establecieron criterios que debían asegurar una "economía saludable"; entre esos criterios, sin embargo, no se encontraba una reducción en el nivel de desempleo. En verdad, los desesperados intentos por conseguir un nivel de "salud económica" aceptable se consideran el principal obstáculo para elevar los niveles de empleo a través de la creación de puestos de trabajo.

En otras épocas, la apología del trabajo como el más elevado de los deberes —condición ineludible para una vida honesta, garantía de la ley y el orden y solución al flagelo de la pobreza— coincidía con las necesidades de la industria, que buscaba el aumento de la mano de obra para incrementar su producción. Pero la industria de hoy, racionalizada, reducida, con mayores capitales y un conocimiento más profundo de su negocio, considera que el aumento de la mano de obra limita la productividad. En abierto desafío a las ayer indiscutibles teorías del valor —enunciadas por Adam Smith, David Ricardo y Karl Marx—, el exceso de personal es visto como una maldición, y cualquier intento racionalizador (esto es, cualquier búsqueda de mayores ganancias en relación con el capital invertido) se dirige, en primer lugar, hacia nuevos recortes en el número de empleados. El "crecimiento económico" y el aumento del empleo se encuentran, por lo tanto, enfrentados; la medida del progreso tecnológico es, ahora, el constante reemplazo y —si es posible— la supresión lisa y llana de la mano de obra. En estas circunstancias, los mandatos e incentivos de la ética del trabajo suenan cada vez más huecos. Ya no reflejan las "necesidades de la industria", y difícilmente se los pueda presentar como el camino para lograr la "riqueza de la nación". Su supervivencia, o mejor su reciente resurrección en el discurso político, sólo puede explicarse por algunas nuevas funciones que de la ética del trabajo se esperan en nuestra sociedad posindustrial.

Como sugieren Ferge y Miller,[4] la moderna propaganda en favor de la ética del trabajo sirve para "separar a los pobres que merecen atención de los que no la merecen, culpando a estos últimos y, de ese modo, justificando la indiferencia de la sociedad hacia ellos". En consecuencia, lleva a "aceptar la pobreza como un flagelo inevitable originado en defectos personales; de allí sigue, inevitablemente, la insensibilidad hacia los pobres y necesitados". O en otras palabras: aunque ya no prometa reducir la pobreza, la ética del trabajo puede contribuir todavía a la reconciliación de la sociedad, que al fin acepta la eterna presencia de los pobres y puede vivir con relativa calma, en paz consigo misma, ante el espectáculo de la miseria.

El descubrimiento de la "clase marginada"

El término "clase obrera" corresponde a la mitología de una sociedad en la cual las tareas y funciones de los ricos y los pobres se encuentran repartidas: son diferentes pero *complementarias*. La expresión "clase obrera" evoca la imagen de una clase de personas que desempeña un papel determinado en la sociedad, que hace una contribución útil al conjunto de ella y, por lo tanto, espera una retribución.

El término "clase baja", por su parte, reconoce la movilidad de una sociedad donde la gente está en continuo movimiento, donde cada posición es momentánea y, en principio, está sujeta a cambios. Hablar de "clase baja" es evocar a personas arrojadas al nivel más bajo de una escala pero que todavía pueden subir y, de ese modo, abandonar su transitoria situación de inferioridad.

En cambio, la expresión "clase marginada" o "subclase" [*underclass*] corresponde ya a una sociedad que ha dejado de ser integral, que renunció a incluir a todos sus integrantes y ahora es más pequeña que la suma de sus partes. La "clase marginada" es una categoría de personas que está por debajo de las clases, fuera de toda jerarquía, sin oportunidad ni siquiera necesidad de ser readmitida en la sociedad organizada. Es gente sin una función, que ya no realiza contribuciones útiles para la vida de los demás y, en principio, no tiene esperanza de redención.

He aquí un inventario de la clase marginal, según la descripción de Herbert J. Gans:[5]

En función de su comportamiento social, se denomina gente pobre a quienes abandonan la escuela y no trabajan; si son mujeres, a las que tienen hijos sin el beneficio del matrimonio y dependen de la asistencia social. Dentro de esta clase marginada así definida, están también los sin techo [*homeless*], los mendigos y pordioseros, los pobres adictos al alcohol y las drogas[6] y los criminales callejeros. Como el término es flexible, se suele adscribir también a esta clase a los pobres que viven en complejos habitacionales subvencionados por el Estado, a los inmigrantes ilegales y a los miembros de pandillas juveniles. La misma flexibilidad de la definición se presta a que el término se use como rótulo para estigmatizar a todos los pobres, independientemente de su comportamiento concreto en la sociedad.

Se trata, por lo visto, de un grupo sumamente heterogéneo y extremadamente diverso. ¿Por qué resulta razonable ponerlos a todos en una misma bolsa? ¿Qué tienen en común la madres solteras con los alcohólicos, o los inmigrantes ilegales con los desertores escolares?

Hay un rasgo que todos comparten: los demás no encuentran razón para que existan; posiblemente imaginen que estarían mejor si ellos no existieran. Se arroja a la gente a la marginalidad porque se la considera definitivamente inútil, algo sin lo cual todos los demás viviríamos sin problemas. Los marginales afean un paisaje que, sin ellos, sería hermoso; son mala hierba, desagradable y hambrienta, que no agrega nada a la armoniosa belleza del jardín pero priva a las plantas cultivadas del alimento que merecen. Todos nos beneficiaríamos si desaparecieran.

Y puesto que son todos inútiles, los peligros que acarrean dominan la percepción que de ellos se tiene. Esos peligros son tan variados como ellos. Van desde la violencia abierta, el asesinato y el robo que acechan en cada calle oscura, hasta la molestia y la vergüenza que produce el panorama de la miseria humana al perturbar nuestra conciencia. Sin olvidar, por supuesto, "la carga que significan para los recursos comunes".[7] Y allí donde se sospecha un peligro, no tarda en aparecer el temor: la "clase marginada" está formada, esencialmente, por personas que se destacan, ante todo, por *ser temidas*.

La inutilidad y el peligro pertenecen a la gran familia de conceptos que W. B. Gallie denomina "esencialmente refutables". Cuando se los toma como criterios de clasificación, permiten incluir a los demonios más siniestros que acosan a una sociedad carcomida por las dudas, que pone en tela de juicio cualquier utilidad y siente temores dispersos, sin objeto fijo, que flotan en el ambiente. Un mundo basado en esos conceptos nos proporciona un campo infinitamente vasto para los "pánicos morales". Con muy poco esfuerzo, la clasificación puede ampliarse para incluir en ella nuevas amenazas y permitir que algunos terrores descartados se orienten a un nuevo blanco, que será tranquilizante por el solo hecho de ser concreto.

Esta es, probablemente, una utilidad —tremendamente importante— que la inutilidad de la clase marginada le ofrece a esta sociedad, en la que ningún oficio o profesión está seguro de su propia utilidad a largo plazo. En esta sociedad convulsionada por demasiadas ansiedades, e incapaz de saber con algún grado de certeza qué hay que temer, la peligrosidad de la clase marginada ayuda a encontrar un camino para aplicar aquellas ansiedades.

Quizás esto no sea del todo accidental: el descubrimiento de la clase marginada se produjo cuando la Guerra Fría ya se estaba estancando, cuando perdía rápidamente su capacidad de aterrorizar. Poco después, el debate sobre la marginación pasó a primer plano y se instaló en el centro de la atención pública cuando el "Imperio Demoníaco" se había derrumbado. El peligro, ahora, no amenaza desde afuera; no es, tampoco, el "afuera internalizado": no son puntos de apoyo, o cabeceras de puente, la quinta columna establecida por enemigos exteriores. Las amenazas de revolución, impulsadas y preparadas desde el exterior, han dejado de ser reales y ya no resultan creíbles. Y nada queda a la vista que sea lo bastante poderoso como para reemplazar a la amenaza de la conspiración soviético-comunista. Los actos de terrorismo político —ocasionales, dispersos y a menudo sin objeto— provocan de cuando en cuando algunos temores sobre la seguridad personal; pero son demasiado esporádicos e inconexos como para convertirse en una preocupación seria sobre la integridad del orden social. Al no tener otro lugar donde echar raíces, el peligro se ve obligado a residir *dentro* de la sociedad, a crecer en suelo *local*. Casi nos vemos inclinados a pensar que, si no hubiera una clase marginada,

sería necesario inventarla. En rigor, *ha sido* inventada en el momento oportuno.

Desde luego: esto no significa que no haya mendigos, drogadictos o madres solteras, el tipo de gente "miserable" o "repugnante" a la que habitualmente se señala cuando quiere demostrarse la existencia de una clase marginada. Lo que sí quiere decir es que la presencia de esa gente para nada demuestra la existencia de una auténtica clase marginada. Ponerlos a todos en una única categoría es una *decisión clasificatoria*; no la consecuencia necesaria de los hechos. Fundirlos en una única entidad, acusarlos a todos, en forma colectiva, de ser absolutamente inútiles y constituir un peligro para la sociedad, constituye un ejercicio de *elección de valores* y una *evaluación*, no una descripción sociológica. Y, por encima de todo, si bien la idea de clase marginada se basa en el supuesto de que la sociedad (esto es, la totalidad que contiene en su interior todo lo que le permite existir, desarrollarse y sobrevivir) puede ser más pequeña que la suma de sus partes, la clase marginada así *definida* es *mayor* que la suma de sus partes: el acto de integrar en una clase a todos esos sectores marginales les agrega una nueva cualidad que ninguno de aquellos sectores posee por sí mismo. "Madre soltera" y "mujer marginada", por ejemplo, *no* son la misma cosa. Es preciso forzar los hechos (o pensar muy poco) para transformar a una en otra.

La marginación de la ética del trabajo

La expresión "clase marginada" [*underclass*] fue utilizada por primera vez por Gunnar Myrdal, en 1963, para señalar los peligros de la desindustrialización que —de acuerdo con los temores de este autor— llevaría, probablemente, a que grandes sectores de la población quedaran desempleados y sin posibilidad alguna de reubicarse en el mercado de trabajo. Tal cosa sucedería, no por deficiencias o defectos morales de esos sectores, sino lisa y llanamente por la falta de oportunidades de empleo para quienes lo necesitaran y buscaran. Y no sería la consecuencia, tampoco, del fracaso de la ética del trabajo en su intento por estimular a la población; sería la derrota de la sociedad en general para garantizar a todos una vida acorde con los preceptos de aquella ética. Los integrantes de la clase marginada, en el sentido que Myrdal le dio a la expresión, resultaban las víctimas de la exclusión. Su nuevo estatus no era, en modo alguno, una automarginación voluntaria; la exclusión era producto de la lógica económica, sobre la cual esos condenados no podían ejercer control alguno.

El concepto de clase marginada llegó al gran público mucho más tarde —el 29 de agosto de 1977—, a través de una nota de tapa de la revista *Time*. Y apareció con una significación muy diferente: "un amplio sector de la población, más intratable, más marginado de la sociedad y mucho más hostil de lo que cualquiera hubiera podido imaginar. Son los intocables: la nueva clase marginada estadounidense". A semejante definición seguía una larga lista: delincuentes juveniles, desertores escolares, drogadictos, madres dependientes de la asistencia social, ladronzuelos, pirómanos, criminales violentos, madres solteras, rufianes, traficantes de drogas, pordioseros; nombres que definen todos los explícitos temores de la gente decente y todas las cargas que se ocultan en el fondo de su conciencia.

"Intratables", "marginados de la sociedad", "hostiles": y, como resultado de todo esto, intocables. Ya no tenía sentido tenderles una mano: esa mano habría quedado suspendida en el vacío. Estas personas ya no tenían cura; y no la tenían porque habían *elegido* una vida enferma.

Intocables significaba, también, estar fuera del alcance de la ética del trabajo. Las advertencias, las seducciones, las apelaciones a la conciencia no podían atravesar el muro de aislamiento voluntario con respecto a todo lo que tenía valor para la gente común. No se trataba sólo de un rechazo al trabajo, o la elección de una vida ociosa y parasitaria; era una hostilidad abierta a todo lo que representaba la ética del trabajo.

Cuando, en 1981 y 1982, Ken Auletta emprendió una serie de exploraciones al mundo de la "marginalidad" —sobre las que escribió en la revista *The New Yorker* y que luego editó un libro muy leído y de gran influencia—, lo hizo impulsado, según él mismo admite, por la ansiedad que percibía en la mayoría de sus conciudadanos:

> Me pregunté: ¿Quién es toda esta gente que está detrás de las abultadas estadísticas del crimen, la asistencia social y las drogas —y del evidente aumento en los comportamientos antisociales, que además aflige a la mayor parte de las ciudades estadounidenses?...

Pronto supe que, entre quienes estudian la pobreza, hay amplio consenso sobre la existencia de una clase marginada (tanto negra como blanca) distinguible fácilmente; que esta clase, por lo general, se siente excluida de la sociedad, rechaza los valores comúnmente aceptados, y sufre deficiencias de *comportamiento*, además de las de *ingresos*. No es sólo que tiendan a ser pobres; para la mayoría de los norteamericanos, su conducta resulta aberrante.[8]

Obsérvese el vocabulario, la construcción, la retórica del discurso que origina y sostiene la idea de clase marginada. El texto de Auletta es quizás el mejor lugar para estudiar la idea, porque —a diferencia de la mayor parte de sus menos escrupulosos sucesores— este autor no se dedica a "demoler a la clase marginada"; por el contrario, se aparta un poco para mantener la objetividad y manifestarla, y se compadece de los héroes negativos de su historia en la misma medida en que los condena.[9]

Obsérvese que las "abultadas" estadísticas del crimen, la asistencia social y las drogas aparecen mencionadas en una sola emisión de voz, colocadas a un mismo nivel. En consecuencia, no hacen falta argumentos, y menos aún pruebas, para explicar por qué fueron encontradas en los mismos barrios y clasificadas como muestras de un mismo comportamiento "antisocial". No hace falta demostrar, en forma explícita, que vivir del tráfico de drogas y depender de la asistencia social son hechos igualmente antisociales, calamidades de un mismo tipo. La sugerencia implícita en esa dirección (que, sin duda, asombraría a más de uno si se la explicitara) se logró con una simple estratagema de sintaxis.

Obsérvese, también, que la clase marginada *rechaza* los valores establecidos; sólo *se siente* excluida. Esta clase es la parte activa y generadora de las acciones, la que tiene la iniciativa en la conflictiva relación de dos bandos enfrentados, donde "la mayoría de los norteamericanos" es el antagonista. Y es justamente el comportamiento de estos marginados —y sólo de ellos— el que resulta sometido a examen crítico y es declarado aberrante. Por el contrario, son "la mayoría de los norteamericanos" quienes, con todo derecho, presiden el juicio; pero lo que se juzga son las acciones de la otra parte. Si no hubiera sido por sus actos antisociales, no se la habría llevado ante la justicia. Lo más importante, sin embargo, es que tampoco habría hecho falta que la corte sesionara, puesto que no se habría presentado caso alguno que examinar, ni delito que castigar, ni negligencia alguna que reparar.

A la retórica le siguen las prácticas, de las que surge la confirmación retrospectiva y de donde se extraen las pruebas que podrían haber faltado la primera vez que la argumentación se utilizó. Cuanto más amplias y difundidas sean esas prácticas, más evidentes resultarán las sugerencias que las originaron y menor la posibilidad de que se identifique el subterfugio retórico; menos aún, que sea objetado. La mayor parte del material anecdótico de Auletta proviene del Centro para la Capacitación de Aptitudes de Wildcat, una institución fundada con la noble intención de rehabilitar y devolver a la sociedad a los miembros de la clase marginada. ¿Quiénes podían ingresar en el Centro? Cuatro requisitos otorgaban iguales derechos para recibir la capacitación correspondiente. El candidato debía ser un reciente ex convicto, un ex adicto en tratamiento de recuperación, una mujer beneficiaria de los servicios sociales sin niños menores de 6 años, o un joven de entre 17 y 20 años que hubiera abandonado sus estudios. Sea quien fuere el que haya establecido esas reglas, tiene que haber determinado de antemano que esos cuatro "tipos" —tan claramente distinguibles para un ojo no entrenado— sufren la misma clase de problema o, mejor dicho, *presentan* el mismo problema y por lo tanto necesitan la misma clase de tratamiento. Sin embargo, lo que comenzó como una decisión de quien estableció las reglas de admisión pasó a ser una realidad para los alumnos del Centro de Wildcat: permanecían juntos durante largo tiempo, estaban sometidos a un mismo régimen y recibían instrucción diaria sobre su destino común. Y, durante su internación, el Centro les suministraba la inserción social necesaria y por la que razonablemente podían trabajar. Una vez más, la palabra se había hecho carne.[10]

Auletta se esfuerza por recordarles a sus lectores que la marginalidad no es una simple cuestión de pobreza; al menos, que no puede ser explicada sólo por ella. Señala que de los 25 a 29 millones de estadounidenses que, oficialmente, se encuentran por debajo de la línea de pobreza, se calcula que sólo "unos 9 millones no se asimilan"[11] y "viven fuera de los límites comúnmente aceptados por la sociedad", apartados como están "por su comportamiento 'descarriado' o antisocial".[12] Queda implícito que la eliminación de la pobreza, si de algún modo

fuera posible, no terminaría con el fenómeno de la marginalidad. Si es posible ser pobre y, a pesar de ello, "vivir dentro de los límites aceptados", entonces deben ser otros los factores por los que una persona termina en la clase marginada. Se pensó que esos factores podían ser falencias psicológicas y de comportamiento, quizás intensificadas en situaciones de pobreza pero no determinadas por ella.

De acuerdo con esta idea, el descenso a la clase marginada es una elección, decididamente intencional o debida a una actitud de rebeldía. Es una elección, incluso cuando una persona cae en la marginalidad sólo porque no hace, o no puede hacer, lo necesario para escapar de la pobreza. En un país de gente que elige libremente es fácil concluir, sin pensarlo dos veces, que —al no hacer lo necesario— se está eligiendo otra cosa; en este caso, un "comportamiento antisocial". Sumergirse en la clase marginada es, también, un ejercicio de la libertad. En una sociedad de consumidores libres, no está permitido poner freno a la propia libertad; muchos dirían que tampoco es permisible *no* restringir la libertad de quienes usan su libertad para limitar la libertad de otros, acosándolos, molestándolos, amenazándolos, arruinando su diversión, representando una carga para su conciencia y haciendo que su vida sea desagradable de cualquier otro modo posible.

Separar el "problema de la marginalidad" del "tema de la pobreza" es matar varios pájaros de un tiro. El efecto más obvio —en una sociedad famosa por su afición a litigar— es negarles a quienes se considera miembros de la clase marginada el derecho de "reclamar por daños y perjuicios", presentándose como víctimas del mal funcionamiento de la sociedad. En cualquier litigio que se abra por esta causa, se desplazará el peso de la prueba, lisa y llanamente, sobre los mismos marginados: son ellos quienes deben dar el primer paso y probar su voluntad y decisión de ser buenos. Se haga lo que se haga, primero deberán hacerlo los marginados (aunque, desde luego, no faltarán consejeros profesionales que, espontáneamente, les brindarán asesoramiento sobre qué es exactamente lo que deben hacer). Si nada ocurriera, y el fantasma de la marginación se negara a desaparecer, la explicación sería simple: también quedaría claro quién es el culpable. Si el resto de la sociedad tiene algo que reprocharse, es sólo el no haber sido lo bastante firme como para restringir la torcida elección de los marginados. Más

policía, más cárceles, castigos cada vez más severos y atemorizantes parecen ser los medios más concretos para reparar el error.

Hay otro efecto que tal vez tenga consecuencias más profundas: la anormalidad del fenómeno de la marginalidad "normaliza" el problema de la pobreza. A la clase marginada se la sitúa fuera de las fronteras aceptadas de la sociedad; pero esta clase, recordemos, es sólo una fracción de los "oficialmente pobres". La clase marginada representa un problema tan grande y urgente que, precisamente por ello, la inmensa mayoría de la población que vive en la pobreza no es un problema que requiera urgente solución. Ante el panorama —a todas luces desagradable y repulsivo— de la marginalidad, los "simplemente pobres" se destacan como gente decente que pasa por un período de mala suerte y que, a diferencia de los marginados, elegirá lo correcto y encontrará por fin el camino a tomar para volver dentro de los límites aceptados por la sociedad. Del mismo modo que caer en la marginalidad y permanecer en ella es una elección, también lo es el salir de la pobreza; en este caso, claro está, se trata de la elección correcta. La idea de elegir la marginalidad sugiere, tácitamente, que otra elección lograría lo contrario, salvando a los pobres de su degradación social.

En la sociedad de consumo, una regla central y muy poco objetada —precisamente por no estar escrita— es que la libertad de elección requiere capacidad: tanto habilidad y como decisión para usar el poder de elegir. Esta libertad no implica que todas las elecciones sean correctas: las hay buenas y malas, mejores y peores. El tipo de elección que se realice demostrará si se cuenta o no con aquella capacidad. La clase marginada es la suma de muchas elecciones individuales erróneas: su existencia demuestra la "falta de capacidad para elegir" de las personas que la integran.

En su ensayo —que tuvo gran influencia— sobre los orígenes de la pobreza actual,[13] Lawrence C. Mead señala a esa incapacidad como la principal causa de que la pobreza subsista en medio de la riqueza, y del rotundo fracaso de las sucesivas políticas estatales concebidas para eliminarla. Los pobres carecen, lisa y llanamente, de la capacidad de apreciar las ventajas de una vida de trabajo; se equivocan en su escala de valores, poniendo al "no trabajo" por encima del trabajo. Por esa incapacidad, dice Mead, la prédica de la ética del trabajo cae en

oídos sordos y no logra influencia alguna sobre las elecciones de los pobres:

> La pregunta es si los necesitados pueden ser responsables de sí mismos y, sobre todo, si tienen la capacidad suficiente para regir su propia vida...[14] Sea cual fuere la causa externa que se invoque, queda un misterio en el corazón del "no trabajo": la *pasividad* de los muy pobres, que dejan pasar las oportunidades que se les presentan... Para explicar el "no trabajo", tengo que recurrir a la psicología o a la cultura: en su mayoría, los adultos muy pobres parecen evitar el trabajo, no por su situación económica, sino por sus creencias...[15] A falta de barreras prohibitivas para el empleo, la cuestión de la personalidad de los pobres surge como la clave para comprender y superar la pobreza. La psicología es la última frontera en la búsqueda de las causas que expliquen el escaso esfuerzo para el trabajo... ¿Por qué los pobres no aprovechan [las oportunidades] con la misma frecuencia que la cultura supone que lo harán? *¿Quiénes son, exactamente?*[16] En el centro de la cultura de la pobreza se encuentra la incapacidad para controlar la propia vida: lo que los psicólogos denominan ineficacia.[17]

Las oportunidades están ahí; ¿no somos todos nosotros, acaso, la prueba palpable de que así son las cosas? Pero las oportunidades deben ser reconocidas como lo que son, y aprovechadas, y para ello hace falta tener capacidad: algo de inteligencia, alguna voluntad y cierto esfuerzo en el momento oportuno. Obviamente, a los pobres les faltan las tres cosas. Pensándolo bien, la incapacidad de los pobres es una buena noticia: nosotros somos responsables porque les ofrecemos esas oportunidades; ellos son irresponsables por rechazarlas. Así como los médicos se dan por vencidos, contra su voluntad, cuando sus pacientes sistemáticamente se rehúsan a cooperar con el tratamiento, nosotros, ante la renuencia a trabajar manifestada por los pobres, deberíamos dejar de esforzarnos por seguir proporcionándoles oportunidades laborales. Todo tiene un límite. Las enseñanzas de la ética del trabajo son válidas para el que esté dispuesto a escucharlas; y hay oportunidades de trabajo a la espera de quien las quiera aprovechar. Lo demás queda en manos de los mismos pobres. No tienen derecho a exigir más de nosotros.

Si la pobreza sigue existiendo, y aumenta en medio de la creciente riqueza, es porque la ética del trabajo resultó ineficaz. Pero si pensamos que la ineficacia se debe a que sus mandatos no fueron escuchados ni obedecidos, esta imposibilidad para escuchar y obedecer sólo puede explicarse por un defecto moral o una intención criminal.

Repitámoslo: en su origen, la ética del trabajo fue el medio más efectivo para llenar las fábricas, hambrientas de mano de obra. Ahora, cuando esa mano de obra pasó a ser un obstáculo para aumentar la productividad, aquella ética todavía puede cumplir un papel. Esta vez sirve para lavar las manos y la conciencia de quienes permanecen dentro de los límites aceptados de la sociedad: para eximirlos de la culpa por haber arrojado a la desocupación permanente a un gran número de sus conciudadanos. Las manos y la conciencia limpia se alcanzan, al mismo tiempo, condenando moralmente a los pobres y absolviendo a los demás.

Ser pobre es un delito

El ensayo de Mead contra los pobres que "eligieron" no trabajar termina con un enfático llamamiento: "Una política social debe resistirse a la pobreza pasiva con justicia y con firmeza —en gran medida, tal como Occidente contuvo al comunismo— hasta que la cordura se imponga y el sistema combatido se derrumbe por su propio peso".[18] La metáfora elegida resulta impecable. Uno de los primeros servicios que la clase marginada brinda a la opulenta sociedad actual es la posibilidad de absorber los temores que ya no apuntan hacia un temible enemigo externo. La clase marginada es el enemigo en casa, que ocupa el lugar de la amenaza externa como el fármaco que restablecerá la cordura colectiva; válvula de seguridad para aliviar las tensiones originadas en la inseguridad industrial.

La clase marginada es particularmente apta para cumplir ese papel. Mead no deja de repetirlo: lo que empuja a los norteamericanos decentes y "normales" a integrar un frente unido contra los desertores escolares, los criminales y los parásitos de la asistencia social, es la horrible incoherencia que perciben en todos ellos: los marginados ofenden los más preciados valores de la mayoría al mismo tiempo que se aferran a ellos, y pretenden disfrutar los mismos placeres de que gozan quienes

se los *ganaron trabajando*. Dicho de otro modo: los estadounidenses normales guardan rencor a los marginados, porque los sueños y el modelo de vida de estos últimos son asombrosamente parecidos a los suyos. Y, sin embargo, esta semejanza no puede ser considerada una incoherencia. Como Peter Townsend apuntó, la lógica de la sociedad de consumo es formar a sus pobres como consumidores frustrados: "El estilo de vida de los consumidores es cada vez más inalcanzable para los sectores de bajos ingresos, históricamente definidos por una capacidad fija de compra que les permite asegurar su subsistencia o cubrir sus necesidades básicas".[19] Y, sin embargo, la sociedad de consumo educa a sus miembros, precisamente, para vivir esa incapacidad de acceder a los estilos de vida ideales como la más dolorosa de sus privaciones.

Cada tipo de orden social produce los fantasmas que lo amenazan. Pero cada sociedad genera esas visiones a su propia medida: a la medida del tipo de orden que lucha por alcanzar. En conjunto, esas visiones tienden a ser fiel reflejo de la sociedad que las genera; cuando son amenazantes, sobre todo, suelen ser autorretratos de la misma sociedad pero precedidos por un signo negativo. Dicho en términos psicoanalíticos: las amenazas son proyecciones de la ambivalencia interna de la sociedad con respecto a sus propios modos y medios, con respecto a la forma en que la sociedad vive y se perpetúa. Una sociedad insegura de su supervivencia desarrolla la mentalidad de una fortaleza sitiada. Y los enemigos dispuestos a asaltar sus muros son sus propios "demonios internos": los temores reprimidos que flotan en el ambiente, que impregnan su vida diaria y su "normalidad" y, sin embargo, deben ser aplastados y extirpados de la vida cotidiana para ser transformados en un cuerpo extraño, si se quiere que la sociedad perdure. Esos fantasmas se convierten en enemigos tangibles a los que es preciso combatir una y otra vez, a los que siempre se esperará vencer.

Siguiendo la línea de esta regla universal, el peligro que acechaba al Estado moderno, constructor de un orden y obsesionado por él, era la revolución. Los enemigos eran los revolucionarios o, mejor, los reformistas exaltados, descabellados y extremistas, las fuerzas subversivas que intentaban sustituir el orden existente —administrado por el Estado— para cambiarlo por otro, administrado por otro Estado: establecer un nuevo orden, un contra-orden que revertiría todos y cada uno

de los principios según los cuales vivía o aspiraba a vivir el orden actual.

La idea que la sociedad se forma de sí misma ha cambiado desde entonces; en consecuencia, el fantasma amenazante (el orden social con un signo negativo) tomó una nueva forma. El aumento de la criminalidad registrado en los últimos años (un proceso, observemos, producido en forma paralela a la disminución de afiliados a los partidos comunistas y otros grupos extremos, promotores de un "orden diferente") no es resultado del mal funcionamiento o la negligencia de la sociedad, sino un producto propio de la sociedad de consumo; es su resultado lógico y (si bien no lo es legalmente) también legítimo. Más aún: se trata de su producto necesario e ineludible. Porque cuanto más elevada sea la demanda de consumo (es decir, cuanto más eficaz sea la seducción del mercado), más segura y próspera será la sociedad de consumo. Pero simultáneamente crecerá y se ahondará la brecha entre quienes desean y pueden satisfacer sus deseos (los que han sido seducidos y actúan en consecuencia), y quienes también han sido seducidos pero, sin embargo, no pueden actuar del mismo modo. La seducción de mercado resulta así, al mismo tiempo, el gran igualador y el gran separador de la sociedad. El estímulo al consumo, para resultar eficaz, debe transmitirse en todas direcciones y dirigirse, indiscriminadamente, a todo el que esté dispuesto a escucharlo. Pero es más la gente que puede escuchar que la que puede responder al mensaje seductor. Y a quienes no pueden responder se los somete diariamente al deslumbrante espectáculo de los que sí pueden. El consumo sin restricciones —se les dice— es signo de éxito, es la carretera que conduce a la fama y el aplauso de los demás. También se aprende que poseer y consumir ciertos objetos, y llevar determinado estilo de vida, es condición necesaria para la felicidad; tal vez, hasta para la dignidad humana.

Si el consumo es la medida de una vida de éxitos, de la felicidad y hasta de la dignidad humanas, entonces han caído las barreras que contenían los deseos de los hombres. Probablemente, ninguna adquisición nueva llegue a satisfacernos como en otros tiempos prometía hacerlo el "mantenernos en un buen nivel": ya no hay nivel en el que mantenerse ahora. La línea de llegada se aleja a medida que el corredor avanza; los objetivos, cuando uno intenta alcanzarlos, se sitúan siempre un paso o

dos más adelante. Continuamente caen los récords; ya no parecen tener fin los deseos de los hombres. Deslumbrada y confundida, la gente observa que en las empresas recientemente privatizadas, y de este modo "liberadas" —empresas que se recuerdan como instituciones públicas austeras, donde siempre faltaba el dinero—, los actuales directivos cobran sueldos millonarios, mientras que quienes fueron despedidos de funciones directivas son indemnizados, también con sumas millonarias, por su trabajo chapucero y descuidado. De todos lados, por todos los medios, llega recio y claro el mensaje: ya no hay principios, salvo el de quedarse con la mayor cantidad posible; ya no hay reglas, salvo el nuevo imperativo categórico: "Juega bien tus propias cartas".

Pero no hay juego de cartas donde todas las manos sean parejas. Si el único objetivo es ganar, quienes dan con una mala racha se ven tentados a probar cualquier recurso. Desde el punto de vista de los dueños del casino, algunos recursos —los que ellos mismos permiten o dejan circular— son moneda legal; todo lo que caiga fuera de su control está prohibido. Pero la línea divisoria entre lo justo y lo que no lo es no se ve igual desde la perspectiva de los jugadores, en especial de los que intentan jugar. Más aún, de los que aspiran a hacerlo y no pueden, o no tienen acceso a los recursos permitidos. Pueden recurrir, entonces, a *cualquier* recurso, sea legal o no, o abandonar el juego. Pero la seducción del mercado ha convertido en imposible esta última opción.

Desarmar, degradar y suprimir a los jugadores frustrados es, en una sociedad de consumidores regida por el mercado, parte indispensable de la *integración-a-través-de-la-seducción*. Los jugadores impotentes e indolentes deben ser excluidos. Son productos de desecho del juego, que hay que descartar a toda costa y pedir su cesación de pagos. Pero hay otra razón por la que el juego deberá seguir produciendo esos desechos: a quienes permanecen junto al verde tapete se les debe mostrar el horrendo panorama de la alternativa (la única posible, se les repetirá), para que sigan soportando las penurias y tensiones de vivir en el juego.

Considerada la naturaleza del juego actual, la miseria de los excluidos —que en otro tiempo fue considerada una desgracia provocada colectivamente y que, por lo tanto, debía ser solucionada por medios colectivos— sólo puede ser redefinida como

un delito individual. Las "clases peligrosas" son consideradas clases criminales, y las cárceles pasan a desempeñar las funciones que antes les cabía a las ya casi desaparecidas instituciones del Estado benefactor. Y, a medida que se reducen las prestaciones de asistencia social, lo más probable es que las cárceles tengan que seguir desempeñando ese papel, cada vez con mayor intensidad.

La creciente multiplicación de comportamientos delictivos no es un obstáculo en el camino hacia una sociedad consumista desarrollada y que no deja resquicios. Por el contrario: es su prerrequisito y acompañamiento natural. Y esto es así, hay que admitirlo, por numerosas razones. La principal de ellas es, quizás, el hecho de que quienes quedan fuera del juego —los consumidores frustrados, cuyos recursos no alcanzan a satisfacer sus deseos y, por lo tanto, tienen pocas o ninguna posibilidad de ganar si cumplen las reglas oficiales— encarnan los "demonios internos" que son específicos de la sociedad de consumo. Su marginación (que llega al delito), la severidad de sus sufrimientos y la crueldad del destino a que se los condena son —hablando metafóricamente— el modo de exorcizar esos demonios internos y quemar su efigie. Las fronteras del delito cumplen la función de las llamadas herramientas sanitarias: cloacas a las que se arrojan los efluvios inevitables, pero tóxicos, de la seducción consumista, para que la gente que permanece en el juego no tenga que preocuparse por su propio estado de salud. Si este es el estímulo principal que explica el auge de la "industria de la prisión"[20] —tal como la denomina el criminólogo noruego Nils Christie—, entonces la esperanza de que en una sociedad desregulada y privatizada el proceso se haga más lento es, al menos, pequeña; y es mucho menos probable que se lo pueda detener o revertir.

No hay lugar donde esta relación se haya puesto más de manifiesto que en los Estados Unidos, donde el dominio ilimitado del mercado de consumo —durante los años del "vale todo", en la era Reagan-Bush— llegó más lejos que en cualquier otro país. Los años de desregulación y desmantelamiento de las prestaciones asistenciales fueron, también, los años en que crecieron la criminalidad, la fuerza policial y la población carcelaria. Fue preciso, también —para responder a los temores e inquietudes, los nervios y la inseguridad, el enojo y la furia de la mayoría silenciosa (o no tan silenciosa) de los consumidores

honorables—, reservarles una suerte cada vez más sangrienta y cruel a los declarados criminales. Cuanta más fuerza tomaban los "demonios internos", más insaciable era el deseo de castigar el delito, de tener una justicia de mano dura. Bill Clinton, integrante del ala progresista del Partido Demócrata (los llamados *liberals* en los Estados Unidos) ganó la presidencia con la promesa de multiplicar las filas policiales y construir prisiones nuevas y más seguras. Algunos observadores (entre ellos, Peter Linebaugh, de la Universidad de Toledo, Ohio, autor de *The London Hanged* [El ahorcado de Londres]) piensan que Clinton debió su triunfo a la muy publicitada ejecución de un hombre retardado, Ricky Ray Rector, a quien permitió enviar a la silla eléctrica cuando era gobernador de Arkansas. Dos años después, los adversarios del nuevo presidente, pertenecientes a los sectores de extrema derecha del Partido Republicano, se impusieron en forma aplastante en elecciones parlamentarias al convencer al electorado de que Clinton no había hecho lo suficiente para combatir la criminalidad y que ellos harían más. La segunda elección de Clinton se ganó en una campaña en que los candidatos rivalizaron en prometer, cada uno más que el otro, una fuerza policial fuerte y una política implacable con los que "ofenden los valores de la sociedad al mismo tiempo que se aferran a ellos", y apuestan a la vida consumista sin contribuir a la reproducción de la sociedad de consumo.

En 1972, cuando el Estado benefactor atravesaba su mejor momento y poco antes de que comenzara su caída, la Corte Suprema de los Estado Unidos —reflejando el ánimo del público— dictaminó que la pena de muerte era arbitraria y caprichosa y, como tal, inadecuada para servir la causa de la justicia. Después de muchos fallos, en 1988, la Corte permitió la ejecución de jóvenes de 16 años de edad; en 1989, la de retrasados mentales y finalmente, en 1992, en el vergonzoso caso de Herrera contra Collins, dictaminó que el acusado podría ser inocente pero estaba en condiciones de ser ejecutado si los juicios habían sido realizados en debida forma y se ajustaban a la Constitución. La reciente Ley del Crimen, aprobada por el Senado y la Cámara de Representantes, extiende el número de delitos pasibles de pena de muerte a 57 o, según algunas interpretaciones, 70. Con mucha publicidad y gran alharaca, en la penitenciaría federal de Terre Haute, Indiana, se construyó una

cámara de ejecución dotada de los últimos adelantos técnicos, con un pabellón para condenados a muerte que puede albergar hasta 120 convictos. A comienzos de 1994, un total de 2.802 personas esperaban su ejecución en las cárceles estadounidenses. De ellas, 1.102 eran afronorteamericanos y 33 habían sido condenadas a muerte cuando eran todavía menores de edad. La abrumadora mayoría de esos presos que esperan ser ejecutados provienen, puede suponerse, del inmenso y creciente reservorio al que van a parar los rechazados por la sociedad de consumo. Como sugiere Linebaugh, el espectáculo de la ejecución es "utilizado con cinismo por los políticos para aterrorizar a la creciente clase marginada". Al reclamar ese terrorismo de la justicia, la mayoría silenciosa estadounidense trata de librarse de sus propios terrores internos.

Según Herbert Gans, "los sentimientos que las clases más afortunadas albergan hacia los pobres [son una] mezcla de miedo, enojo y condena; pero es probable que el miedo sea el componente más importante".[21] Esta mixtura de sentimientos vale como elemento movilizador del público, utilizable por los políticos, sólo si el miedo es intenso y verdaderamente aterrador. La tan publicitada resistencia de los pobres a la ética del trabajo, así como su rechazo a participar del trabajo duro tal como lo hace la mayoría honorable, bastan para provocar el enojo y la condena del público. Pero, cuando a la idea de los pobres inactivos se agregan alarmantes noticias sobre criminalidad en alza y violencia contra vida y propiedad de la población honorable, la condeja deja lugar al temor: no obedecer la ética del trabajo se convierte en un acto que *aterroriza*, además de ser moralmente condenable.

La pobreza, entonces, deja de ser tema de política social para convertirse en asunto de justicia penal y criminal. Los pobres ya no son los marginados de la sociedad de consumo, derrotados en la competencia feroz; son los enemigos declarados de la sociedad. Sólo una delgadísima línea, muy fácil de cruzar, separa a los beneficiarios de los planes de asistencia de los traficantes de drogas, ladrones y asesinos. Quienes viven de los beneficios sociales son el campo de reclutamiento de las bandas criminales: financiarlos es ampliar las reservas que alimentarán el delito.

Expulsión del universo de las obligaciones morales

Vincular la pobreza con la criminalidad tiene otro efecto: ayuda a desterrar a los pobres del mundo de las obligaciones morales.

La esencia de toda moral es el impulso a sentirse responsable por el bienestar de los débiles, infortunados y sufrientes; la pobreza convertida en delito tiende a anular ese impulso y es el mejor argumento en su contra. Al convertirse en criminales —reales o posibles—, los pobres dejan de ser un problema ético y nos liberan de aquella responsabilidad. Ya no hay obligación de defenderlos contra la crueldad de su destino; nos encontramos, en cambio, ante el imperativo de defender el derecho y la vida de las personas decentes contra los ataques que se están tramando en callejones, guetos y zonas marginales.

Lo dijimos más arriba: si en la sociedad actual los pobres sin trabajo ya no son el "ejército de reserva de mano de obra", *desde el punto de vista de la economía* no tiene sentido mantenerlos por si llega a surgir la necesidad de convocarlos como productores. Pero esto no significa que asegurarles condiciones dignas de existencia carezca de sentido *moral*. Es posible que su bienestar no resulte importante en la lucha por la productividad y la rentabilidad, pero sigue siendo importante, todavía, para los sentimientos de responsabilidad moral que debemos a todos los seres humanos, así como para la autoestima de la comunidad misma. Gans abre su libro con una cita de Thomas Paine:

> Cuando en algún país del mundo pueda decirse Mis pobres son felices y no hay entre ellos ignorancia ni dolores; las cárceles están libres de presos y mis calles de mendigos; los ancianos no sufren necesidad, los impuestos no resultan opresivos..., cuando puedan decirse estas cosas, sólo entonces un país podrá jactarse de su constitución y su gobierno.

En las primeras etapas de la historia moderna, la ética del trabajo tenía la clara ventaja de unir los intereses económicos a las preocupaciones éticas, como estas expresadas por Thomas Paine. Es posible que llevar a los pobres a las fábricas haya servido los intereses de industriales y comerciantes (incluso que estos intereses hayan reforzado la propaganda en favor de la ética del trabajo); pero el esfuerzo respondió también a la sensibilidad del público, preocupado, conmovido y avergonzado por la miseria de los sin trabajo. Frente a la insaciable sed de mano de obra que vivía la naciente industria en expansión, las inquietudes morales encontraron una salida legítima y realista en el evangelio del trabajo. Era una coincidencia histórica entre los intereses del capital y los sentimientos morales de la sociedad.

Pero la situación ha cambiado. El mensaje de la ética del trabajo —aunque, en apariencia al menos, continúe vigente— entró en una nueva relación con la moral pública. En vez de brindar una salida a los sentimientos morales, se transformó en un poderoso instrumento de la versión que, a fines del siglo XX, adopta la "adiaforización", el proceso por el cual los actos moralmente repugnantes pueden ser liberados de condena.

"Adiaforizar" una acción es declararla moralmente neutra; o, más bien, someterla a pruebas según criterios no morales, al mismo tiempo que se la exime de toda evaluación moral. En la actualidad, el llamado de la ética del trabajo sirve para probar el derecho a recibir la simpatía y la solidaridad del resto de la sociedad. Se piensa que la mayoría de las personas a quienes este llamado se dirija no pasarán la prueba; una vez rechazadas, se podrá suponer sin remordimiento que ellas mismos se situaron, por propia elección, al margen de toda obligación moral. La sociedad puede, entonces, liberarse de responsabilidades hacia esa gente sin sentirse culpable por faltar a sus deberes. Lo cual no es un logro menor, si se tiene en cuenta la presencia universal de los impulsos morales, así como la espontánea sensibilidad ante la miseria, el dolor y las humillaciones del prójimo.

Pero no es posible reprimir por completo el impulso moral; en consecuencia, la expulsión del mundo de toda obligación moral nunca puede ser completa. Aunque se silencie a las conciencias con el continuo bombardeo de informaciones sobre la depravación moral y las inclinaciones delictivas de los pobres sin trabajo, los empecinados residuos del impulso moral encuentran, de tanto en tanto, su vía de escape. Esa salida la proporcionan, por ejemplo, las periódicas "ferias de caridad", reuniones concurridas pero de corta vida, donde se manifiestan los sentimientos morales contenidos, desencadenadas en esas ocasiones ante el espectáculo de sufrimientos dolorosos y

miserias devastadoras. Pero —como toda feria y todo carnaval— también esas reuniones cumplen la función de vías de escape, eternizando los horrores de la rutina cotidiana. Esas ferias de caridad permiten, en definitiva, que la indiferencia resulte más soportable; fortalecen, en última instancia, las convicciones que justifican el destierro de los pobres de nuestra sociedad.

Como explicó recientemente Ryszard Kapuściński, uno de los más formidables cronistas de la vida contemporánea, ese efecto se logra mediante tres recursos interconectados, puestos en práctica por los medios de comunicación que organizan estas "ferias de caridad".[22]

En primer lugar, paralelamente a la noticia de una hambruna persistente o de otra ola de refugiados que pierden sus hogares, se recuerda a las audiencias que esas mismas tierras lejanas —allí donde esa gente "que se ve por televisión" está muriendo de hambre o de enfermedades— son el lugar de nacimiento de nuevos e implacables empresarios que desde allí se lanzaron a conquistar el mundo: los "tigres asiáticos". No importa que esos "tigres" sean menos del 1% de la población sólo de Asia. El dato prueba lo que necesita ser probado: la miseria de los hambrientos sin techo es resultado de su propia elección. Claro que tienen alternativas; pero —por su falta de voluntad y decisión— no las toman. El mensaje subyacente es que los pobres son los culpables de su destino. Podrían haber elegido, como los "tigres", una vida de trabajo duro y de empecinado ahorro.

En segundo lugar, se redacta y edita la noticia de modo que el problema de la pobreza y las privaciones quede reducido a la falta de alimentos. La estrategia tiene dos efectos: se minimiza la escala real de la pobreza (hay 800 millones de personas que sufren de desnutrición crónica; pero algo así como 4.000 millones, unos dos tercios de la población mundial, viven en la pobreza). La tarea de ayudar se limita, entonces, a encontrar alimentos para los que sufren hambre. Pero, señala Kapuściński, plantear así el problema de la pobreza (como en una nota de *The Economist*, que analiza el hambre bajo el título "How to Feed the World" [Cómo alimentar al mundo]) "degrada terriblemente, y casi niega el derecho de vivir en una humanidad plena a quienes, supuestamente, se quiere ayudar". La ecuación "pobreza = hambre" oculta otros numerosos y complejos aspectos de la pobreza: "horribles condiciones de vida y de vivienda, enfermedades, analfabetismo, violencia, familias disueltas, debilitamiento de los vínculos sociales, ausencia de futuro y de productividad". Son dolores que no se pueden suprimir con leche en polvo y galletas de alto contenido proteico. Kapuściński recuerda que, en sus recorridos por los barrios negros y las aldeas de Africa, se cruzaba con niños que le mendigaban "no pan, agua, chocolate o juguetes; sino bolígrafos, porque no tenían con qué escribir en la escuela".

Agreguemos algo más: se tiene mucho cuidado en evitar cualquier asociación entre las horrendas imágenes de hambrunas —que tienen gran éxito en los medios— y la tragedia de los pobres acusados de violar la ética del trabajo. Se muestra a la gente con su hambre; pero, por más que el televidente se esfuerce, no verá ni una herramienta de trabajo, ni un terreno cultivable, ni una cabeza de ganado en la imagen. Como si no hubiera conexión alguna entre las promesas huecas de la ética del trabajo, en un mundo que ya no necesita más trabajadores, y los dolores de estas personas, mostradas como vía de escape para impulsos morales contenidos. La ética del trabajo sale ilesa, lista para ser usada nuevamente como el látigo que expulsará a nuestros pobres —los que tenemos en el barrio cercano, aquí a la vuelta de la esquina— del refugio que, vanamente, buscan en el Estado benefactor.

En tercer lugar, los espectáculos de desastres, tal como son presentados por los medios, sirven de fundamento, y refuerzan de un modo diferente, el constante retroceso moral de la gente común. Además de servir como descarga a los sentimientos morales acumulados, el efecto a largo plazo es que:

> La parte desarrollada del planeta se rodea con un cinturón sanitario de falta de compromiso y levanta un nuevo Muro de Berlín, de alcances mundiales; toda la información que nos llega de "allá afuera" son imágenes de guerra, asesinatos, drogas, saqueos, enfermedades contagiosas, refugiados y hambre: algo que nos amenaza seriamente...

Rara vez, a media voz y desvinculada de las escenas de guerras civiles y masacres, nos llega información sobre los armamentos utilizados; es menos frecuente, todavía, que se nos recuerde lo que sabemos pero preferíamos no oír: esas armas

que transforman tierras lejanas en campos de muerte salieron de nuestras fábricas, celosas de sus libros de pedidos y orgullosas de su eficacia comercial, alma de nuestra preciada prosperidad. Violentas imágenes de la autodestrucción de esos pueblos se instalan en nuestra conciencia: son síntesis de "calles malditas" y "zonas prohibidas", representación magnificada de territorios dominados por pandillas asesinas, un mundo ajeno, subhumano, fuera de toda ética y de cualquier salvación. Los intentos por rescatar a ese mundo de su propia brutalidad sólo pueden producir efectos momentáneos; a la larga, terminarán en fracaso. Cualquier salvavidas que se arroje será manipulado, inexorablemente, para ser transformado en nuevas trampas.

Entonces hace su ingreso la probada y confiable herramienta de la adiaforización: el cálculo sobrio y racional de costos y efectos. El dinero que se invierta en ese tipo de gente será siempre dinero malgastado. Y hay un lujo que no nos podemos dar, como todos coincidirán, y es el de malgastar nuestro dinero. Ni las víctimas de la hambruna como sujetos éticos, ni la posición que adoptemos hacia ellos representan un problema moral. La moralidad es sólo para las ferias de caridad, esos momentos de piedad y compasión, explosivos e instantáneos pero de corta vida. Cuando se trata de nuestra responsabilidad colectiva (la de nosotros, los países ricos) por la miseria crónica de los pobres del planeta, aparece el cálculo económico y las reglas del libre mercado, la eficiencia y la productividad reemplazan a los preceptos morales. Donde habla la economía, que la ética calle.

Salvo que se trate, desde luego, de la ética *del trabajo*, la única variante que toleran las reglas económicas. Esta ética no se opone a que la economía priorice la rentabilidad y la eficacia comercial; por el contrario, son su complemento necesario y siempre bien recibido. Para los países ricos del mundo, y sobre todo para los sectores acaudalados de las sociedades ricas, la ética del trabajo tiene una sola cara. Explica los deberes de quienes luchan contra las dificultades de la supervivencia; nada dice sobre los deberes de quienes lograron escapar de la mera supervivencia y pasaron a tener preocupaciones más importantes y elevadas. En especial, niega que los primeros dependan de los segundos y libera a estos, por lo tanto, de toda responsabilidad hacia aquellos.

En la actualidad, la ética del trabajo es esencial para desacreditar la idea de "dependencia". La dependencia se ha transformado en una mala palabra. Se acusa al Estado benefactor de fomentarla, de elevarla al nivel de una cultura que se autoperpetúa: y este es el argumento supremo para desmantelar ese Estado. La responsabilidad moral es la primera víctima en esta guerra santa contra la dependencia, puesto que la dependencia del "Otro" es sólo el reflejo de la responsabilidad propia, el punto de partida de cualquier relación moral y el supuesto en que se basa toda acción moral. Al mismo tiempo que denigra la dependencia de los pobres como un pecado, la ética del trabajo, en su versión actual, ofrece un alivio a los escrúpulos morales de los ricos.

Notas

1. J. F. Handler e Y. Hasenfeld (1991), *The Moral Construction of Poverty*. Londres: Sage, pp. 139 y 196-197. Según los autores, en el marco de WIN se realizaron en 1971 unos 2,7 millones de evaluaciones, pero sólo se inscribieron 118.000 aspirantes. De estos, sólo el 20% conservó su empleo durante tres meses por lo menos. El salario promedio fue de 2 dólares la hora (p.141).

2. *International Herald Tribune*, 3-4 de agosto de 1996.

3. C. Julien (1996), "Vers le choc social", *Le Monde Diplomatique*, septiembre.

4. Z. Ferge y S.M. Miller (comps.), *Dynamics of Deprivation*. Aldershot: Gower, pp. 309-310.

5. H. J. Gans (1995), *The War against the Poor: The Underclass and Antipoverty Policy*. Nueva York: Basic Books, p. 2.

6. Como señala Gans, "los alcohólicos que no son pobres pueden beber en sus casas; a veces, incluso, en su trabajo. Es a los pobres a quienes se suele encontrar tirados en la calle. Además, los actos moralmente dudosos de los ricos resultan, con frecuencia, totalmente legales. También en esto se cumple la 'regla de oro': los dueños del oro son quienes ponen las reglas" (*Ibid*, pp. 4).

7. No importa que los gastos federales y locales en las distintas formas de asistencia social sumaran no menos de 40.000 millones de dólares en 1992, lo cual es sólo el 15% del presupuesto anual de Defensa durante el período posterior a la Guerra Fría, 10.000 millones de dólares menos que el costo anual de las deducciones impositivas por hipotecas, y sólo una sexta parte de los subsidios a las corporaciones y la deducción de impuestos a los ricos. No importa, tampoco, que "los fabricantes de armas sean tan dependientes del Pentágono como las mujeres pobres lo son de la asistencia social" (*Ibid*, pp. 82-84).

8. K. Auletta (1982), *The Underclass*. Nueva York: Random House, p. xiii.

9. En los Estados Unidos, el lenguaje usado generalmente en el actual debate sobre el fenómeno de la marginación coincide en gran medida con la retórica inflexible, sin obstáculos, de Edward Banfield: "El individuo de cla-

se baja vive al día... El impulso gobierna su comportamiento, o porque no puede autodisciplinarse para sacrificar la satisfacción presente a la futura, o porque carece de sentido de futuro. Es, en consecuencia, totalmente imprevisor; para él no tiene valor lo que no pueda consumir de inmediato. Su gusto por la 'acción' está por encima de todo" (E. Banfield (1968), *The Unheavenly City: The Nature and Future of our Urban Crisis*. Boston: Little Brown, pp. 34-5). Nótese que la diatriba de Banfield contra la "clase marginada" suena como una descripción muy acertada del "consumidor ideal" en una sociedad de consumo. En este análisis, como en muchos otros, la "clase marginada" es el basural donde se arrojan los demonios que acosan al alma atormentada del consumidor.

10. La investigación de campo llevó a Auletta tan cerca de los objetos de tratamiento estandarizado que no pudo dejar de observar lo defectuosos que resultan, en términos empíricos, los rótulos y las clasificaciones generalizadoras. Hacia el final del libro (K. Auletta, op. cit.), que presenta una larga historia de la *unificación* de la clase marginada a partir de la acción del Estado, el autor afirma: "La gran lección que aprendí de mi trabajo periodístico entre pobres y marginados es que las generalizaciones —¡casi calcomanías para el auto!— conspiran contra toda comprensión. Resulta peligrosísimo generalizar acerca de la 'clase baja'... o de las 'víctimas'... o sobre la 'virtual eliminación' de la pobreza. O decir que el gobierno es 'el problema'. Desde una altura de nueve mil metros, todo y todos parecen hormigas" (p. 317). Como es de esperar, nadie atendió estas advertencias. Para el comentario periodístico, así como en la opinión pública y los supuestos análisis de los políticos, el estudio de Auletta sólo sirvió para reforzar la idea global que ya se tenía sobre la clase marginada.

11. K. Auletta, op. cit., p. xvi.

12. *Ibid*, p. 28.

13. L. M. Mead (1992), *The New Politics of Poverty: The Nonworking Poor in America*. Nueva York: Basic Books.

14. *Ibid*, p. x.

15. *Ibid*, p. 12.

16. *Ibid*, p. 133.

17. *Ibid*, p.145.

18. *Ibid*, p. 261.

19. P. Townsend (1993), *Poverty in Europe*, en Z. Ferge y S. M. Miller (comps.), *Dynamics of Deprivation*. Aldershot: Gower, p. 73.

20. N. Christie (1993), *Crime Control as Industry*. Londres: Routledge.

21. H. J. Gans, op. cit., p. 75.

22. R. Kapuściński (1997), *Lapidarium III*. Varsovia: Czytelnik, pp. 146 ss.

TERCERA PARTE

5

Perspectivas para los nuevos pobres

Hay muchos modos de ser humano; cada sociedad elige el que prefiere o tolera. Si llamamos "sociedad" a un determinado conjunto de personas, con lo que queda implícito que esas personas tienen "una cierta relación entre sí" y constituyen una "totalidad", lo hacemos porque damos por sentada la elección. (Pero esa elección, sin embargo, muy pocas veces es "deliberada", en el sentido de haberse analizado diversas posibilidades para escoger entre ellas la más atractiva para todos. Sin embargo, una vez hecha la elección, más por omisión que en forma intencional, la forma que toma la sociedad ya no puede cambiarse fácilmente[1].) Y es precisamente aquella elección —o sus huellas, que perduran insistentemente a través del tiempo— lo que determina que una comunidad de personas difiera netamente de otra: allí reside la diferencia a que nos referimos cuando hablamos de sociedades diferentes. Si una determinada comunidad constituye o no una "sociedad", hasta dónde llegan sus fronteras, quién forma o no forma parte de ella... son cuestiones que dependen de la fuerza con que se haya realizado la elección, del grado de control que sobre el conjunto ejerzan algunos individuos dirigentes y, por lo tanto, también de hasta dónde se obedezca a esa dirección. La elección se reduce a dos imposiciones (o, mejor dicho, a una imposición y su consecuencia): un orden y una norma para todos.

Milan Kundera, uno de los grandes novelistas y filósofos de nuestro tiempo, definió en *La Valse au Adieux* [El vals del adiós]

(Gallimard, 1976)[2] "la apetencia de orden" presente en todas las sociedades conocidas:

> ...Un deseo de transformar el mundo humano en un todo orgánico, donde todo funcione perfectamente de acuerdo con lo previsto, subordinado a un sistema suprapersonal. La apetencia de orden es, al mismo tiempo, una apetencia de muerte, porque la vida es una constante interrupción del orden. Dicho al revés: la apetencia de orden es un pretexto virtuoso, una excusa para la violenta misantropía.

En rigor, la apetencia de orden no surge necesariamente de la misantropía, [es decir, de la resistencia a aceptar la vida en sociedad con todas sus impurezas]. Pero no puede sino provocarla, puesto que ofrece una excusa para cualquier acción que se originara en aquel sentimiento. En última instancia, cualquier orden es un desesperado intento por imponer uniformidad, regularidad, prioridades predecibles al desordenado mundo humano; los humanos, sin embargo, tienden a ser distintos, erráticos e impredecibles: Puesto que los humanos somos, como dice Cornelius Castoriadis, "seres que siempre creamos algo diferente, que somos fuente permanente de alteridad y, en consecuencia, no hacemos sino modificarnos a nosotros mismos",[3] hay sólo una posibilidad de que el mundo humano deje de ser distinto, errático e impredecible: es su tumba. Ser humano significa elegir siempre y cambiar siempre esa elección; detener cualquier elección ulterior y transformar en irreversibles las elecciones realizadas con anterioridad. Implica, por tanto, un esfuerzo constante. La apetencia de orden sólo es concebible gracias a esa "capacidad de elegir", implícita en el ser; todo modelo de orden implica una elección en sí mismo, pero una elección que aspira a imponerse sobre cualquier opción y poner fin a la posibilidad de seguir eligiendo. Ese fin, sin embargo, no es seguro: le sigue la misantropía, sea o no intencional y bienvenida: [el deseo de ponerse al margen de la corriente impura de la vida]. El verdadero objeto de sospecha, rechazo y odio para esa misantropía es la obstinada, empedernida e incurable excentricidad de los seres humanos, fuente permanente de desorden.

La otra imposición es la norma. La norma es la proyección del orden sobre la conducta humana. Nos dice qué es portarse

bien en una sociedad ordenada; traduce al lenguaje de las elecciones humanas, por así decirlo, el concepto de orden. Si el orden es una elección, también lo es la norma; pero la elección de un orden limita la posible opción de pautas de comportamiento. Se consideran normales sólo ciertas actividades; todas las demás son consideradas anormales. "Anormal" equivale a apartado del modelo elegido; puede llegar a ser una "desviación", una forma extrema de anormalidad. La desviación provocará la intervención terapéutica o penal si la conducta en cuestión no sólo se aparta del modelo elegido sino que, también, excede el límite de las opciones tolerables. Nunca se establece claramente la frontera entre la simple anormalidad y la siniestra desviación; por lo general, esta última es condenada airadamente —y sin apelación— por haber violado los límites de la tolerancia.

La constante y consciente preocupación por el orden y la norma —y el hecho de que esta preocupación constituya un importante tema de debate en la sociedad— señalan que no todo funciona como debería, que las cosas no pueden dejarse como están. Los mismos conceptos de orden y de norma —que permiten establecer qué elementos vienen al caso para el tema— nacen de la conciencia de la imperfección del mundo, del impulso por hacer algo para cambiarlo. Ambos conceptos, por lo tanto, son "positivos" y "constructivos": son motores que actúan para elevar la realidad hacia niveles no alcanzados; son presiones en favor de un cambio. El solo hecho de hablar de orden y de norma funciona como herramienta para imponer ese cambio.

Pero el "debería" que ambos conceptos implican limita su esencia; deja fuera grandes porciones de la compleja realidad humana. Ninguna de las dos ideas tendría sentido si fueran totalizadoras, aplicables a todas las personas y a toda su actividad. Pero se trata exactamente de lo contrario: el orden y la norma declaran, enfáticamente, que no todo lo que existe puede formar parte de una adecuada y eficaz unidad, que en ella no hay lugar para cualquier opción. Los conceptos de orden y de norma son afilados puñales que amenazan a la sociedad *tal cual es*; indican, ante todo, la intención de separar, amputar, cortar, expurgar y excluir. Promueven lo "correcto" al centrar su atención en lo "incorrecto"; identifican, circunscriben y estigmatizan esos segmentos de la realidad a los que se les niega el derecho de existir, que quedan condenados al aislamiento, el exilio o la extinción.

Instalar y promover el orden significa poner en marcha la exclusión, imponiendo un régimen especial sobre todo lo que deben ser excluido, y excluyéndolo al subordinarlo a ese régimen. La norma, por su parte —cualquier norma: la ética del trabajo es sólo un ejemplo—, actúa en forma indirecta, haciendo que la exclusión aparezca como simple automarginalización.

En el primer caso, quienes terminan excluidos y desterrados son los que "alteran el orden"; en el segundo, los que "no se adecuan a la norma". Pero, en ambos casos, se culpa a los excluidos de su propia exclusión; las perspectivas del orden y la norma reparten culpas de antemano, deciden a priori, y en contra de los excluidos, el problema del πασχειν (sufrir) frente al ποιειν (hacer). A través de sus acciones, señaladas como motivo de exclusión —acciones *incorrectas*—, los excluidos "eligen" su propia desgracia; son, en el proceso, sus propios agentes. Quedar excluido aparece como el resultado de un suicidio social; no de una ejecución por parte del resto de la sociedad. Es culpa de los excluidos por no haber hecho nada, o no lo suficiente, para huir de la exclusión; quizás hasta la buscaron, sintiendo que esa exclusión ya estaba escrita. Esa exclusión no es simplemente un acto de limpieza; es un acto de ética, un acto de justicia mediante el cual a cada uno se le da su merecido. Quienes deciden y ejecutan la exclusión pueden sentirse los virtuosos defensores de la ley y el orden, los guardianes de los valores permanentes y los parámetros de la decencia.

Estas perspectivas dejan de lado la posibilidad de que, lejos de cargar con la responsabilidad por su destino, los excluidos puedan ser las víctimas de fuerzas a las que no tuvieron la oportunidad de resistir, menos aún de controlar. Es posible que algunos excluidos hayan "alterado el orden"; y esto, por lo que son o por lo que se ha hecho de ellos. Están excluidos por las características que los definen pero que no eligieron; no por lo que hicieron, sino porque la "gente como ellos" no tiene lugar en el orden de los demás. Es posible que otros no se "ajusten a la norma", no porque carezcan de voluntad para hacerlo, sino porque les faltan los recursos necesarios, recursos con los que otras personas cuentan. Como esos recursos escasean, no están al alcance de todos.

Ha quedado demostrado, en consecuencia, que los excluidos —o quienes están a punto de serlo— no están capacitados para elegir su destino. Permitirles esa libertad sería su perdición.

Cuando se los deja librados a sí mismos, se producen cosas horrendas. Ellos mismos se buscan todo tipo de desgracias. Pero, como la exclusión jamás es un estado agradable, las consecuencias de aquella libertad son tan horribles para ellos como para quienes viven dentro del orden y la norma. Privar a los excluidos de su libertad (libertad que, sin duda, usarán mal o despreciarán) es una necesidad imperiosa para proteger la ley y el orden; hasta podría afirmarse que es para bien de los excluidos. La vigilancia policial, el control y la supervisión de su conducta son actos de caridad, verdaderos deberes éticos. Los dos factores se entrecruzan y se mezclan en un impulso para "hacer algo" con el segmento sumergido de la población. La fuerza de ese impulso reside en la preocupación por preservar el orden, pero invoca también el respaldo de los sentimientos de misericordia y compasión. No obstante, sea cual fuere la fuerza que lo anima, ese impulso tiende siempre a "diferenciar" ante la ley, a sacarles poder a quienes no saben cómo usarlo; a someterlos, por las buenas o por las malas, al "sistema suprapersonal" que evaden o desafían.

Desde siempre, ambos aspectos —la defensa del orden y la compasión— se combinaron y fundieron en la figura social de los pobres, esa gente a la que se alimenta y se mantiene según lo que cada época y lugar define como forma correcta y justa. Pero los pobres son, ante todo, personas que no se "ajustan a la norma", y esa norma es la capacidad de adecuarse a los parámetros que la definen.

Los pobres, ya sin función

Hasta ahora, toda sociedad conocida ha tenido pobres. Y —permítaseme repetirlo— no es cosa de extrañarse: la imposición de cualquier modelo de orden es un acto discriminatorio y descalificador, que condena a ciertos fragmentos de la sociedad a la condición de inadaptados o disfuncionales, ya que elevar un modo de ser cualquiera al estatus de norma implica, al mismo tiempo, que otras formas quedan, automáticamente, por debajo del nivel adecuado y pasan a ser "anormales". Los pobres, desde siempre, fueron y son el paradigma y prototipo de todo lo "inadaptado" y "anormal".

Cada sociedad adoptó y adopta, hacia sus pobres, una actitud ambivalente que le es característica: una mezcla incómoda de temor y repulsión, por un lado; y misericordia y compasión, por el otro. Todos estos ingredientes resultan igualmente indispensables. Los primeros permiten tratar a los pobres con la dureza necesaria para garantizar la defensa del orden; los segundos destacan el lamentable destino de quienes caen por debajo del estándar establecido, y sirven para empalidecer o hacer parecer insignificantes las penurias padecidas por quienes se esfuerzan en cumplir con las normas. De este modo, oblicuo e indirecto, se les encontró siempre a los pobres, a pesar de todo, una función útil en la defensa y la reproducción del orden social y en el esfuerzo por preservar la obediencia de la norma.

Sin embargo, de acuerdo con el modelo de orden y de norma que tuviera, cada sociedad moldeó a sus pobres a su propia imagen, explicó su presencia en forma diferente y les dio una diferente función, adoptando estrategias distintas frente al problema de la pobreza.

La Europa premoderna estuvo más cerca que su sucesora en el intento de hallar una función importante para sus pobres. Estos, al igual que todas las personas y las cosas en la Europa cristiana premoderna, eran hijos de Dios y constituían un eslabón indispensable en la "divina cadena del ser"; como parte de la creación divina —y como el resto del mundo antes de su desacralización por la moderna sociedad racionalista— estaban saturados de significado y propósito divinos. Sufrían, es cierto; pero su dolor encarnaba el arrepentimiento colectivo por el pecado original y garantizaba su redención. Quedaba en manos de los más afortunados la tarea de socorrer y aliviar a quienes sufrían y, de este modo, practicar la caridad y obtener —ellos también— su parte de salvación. La presencia de los pobres era, por lo tanto, un regalo de Dios para todos los demás: una oportunidad para practicar el sacrificio, para vivir una vida virtuosa, arrepentirse de los pecados y ganar la bendición celestial. Se podría decir que una sociedad que buscara el sentido de la vida en la vida después de la muerte habría necesitado, de no contar con los pobres, inventar otro camino para la salvación personal de los más acomodados.

Así eran las cosas en el mundo premoderno, "desencantado", donde nada de lo *existente* gozaba el *derecho de ser* por el solo

hecho de estar allí, y donde todo lo que *era* debía demostrar su derecho a la existencia con pruebas legítimas y razonables. Más importante resulta que, a diferencia de aquella Europa premoderna, el nuevo mundo feliz de la modernidad fijó sus propias reglas y no dio nada por sentado, sometiendo todo lo existente al análisis incisivo de la razón, sin reconocer límites a su propia autoridad y, sobre todo, rechazando "el poder de los muertos sobre los vivos", la autoridad de la tradición, de la sabiduría tradicional y las costumbres heredadas. Los proyectos de orden y de norma reemplazaron la visión de una cadena divina del ser. A diferencia de aquella visión, el orden y la norma fueron creaciones humanas, proyectos que debían ser implementados mediante la acción humana: cosas por hacer, no realidades creadas por Dios que deben ser acatadas. Si la realidad heredada ya no se adecuaba al orden proyectado por los nuevos hombres, mucho peor para aquella realidad.

Así fue como la presencia de los pobres se transformó en un problema (un "problema" es algo que causa incomodidad y provoca la necesidad de ser resuelto, remediado o eliminado). Los pobres representaron, desde entonces, una amenaza y un obstáculo para el orden; además, desafiaron la norma.

Y fueron doblemente peligrosos: si su pobreza ya no era una decisión de la Providencia, ya no tenían razones para aceptarla con humildad y gratitud. Por el contrario, encontraron todo tipo de razones para quejarse y rebelarse contra los más afortunados, a los cuales empezaron a culpar por sus privaciones. La antigua ética de la caridad cristiana pareció ya una carga intolerable, una sangría para la riqueza de la nación. El deber de compartir la buena suerte propia con quienes no lograban los favores de la fortuna había sido, en otro tiempo, una sensata inversión para la vida después de la muerte. Pero ya "no resistía el menor razonamiento"; sobre todo, el razonamiento de una vida de negocios, aquí y ahora, bien sobre la tierra.

Se agregó, muy pronto, una nueva amenaza: los pobres que aceptaban mansamente su desgracia como decisión divina y no hacían esfuerzo alguno por liberarse de la miseria eran también inmunes a las tentaciones del trabajo en las fábricas y se rehusaban a vender su mano de obra una vez satisfechas las escasas necesidades que consideraban, por costumbre milenaria, "naturales". La permanente escasez de fuerza de trabajo fue obsesión durante las primeras décadas de la sociedad industrial. Los po-

bres, incomprensiblemente satisfechos y resignados a su suerte, fueron la pesadilla de los nuevos empresarios industriales: inmunes al incentivo de un salario regular, no encontraban razón para seguir sufriendo largas horas de trabajo una vez conseguido el pan necesario para pasar el día. Se formó un círculo vicioso: los pobres que objetaban su miseria generaban rebelión o revolución; los pobres resignados a su suerte frenaban el progreso de la empresa industrial. Forzarlos al trabajo interminable en los talleres parecía una forma milagrosa de romper el círculo.

Así, los pobres de la era industrial quedaron redefinidos como el ejército de reserva de las fábricas. El empleo regular, el que ya no dejaba lugar para la malicia, pasó a ser la norma; y la pobreza quedó identificada con el desempleo, fue una violación a la norma, una forma de vida al margen de la normalidad. En tales circunstancias, la receta para curar la pobreza y cortar de raíz las amenazas a la prosperidad fue inducir a los pobres —obligarlos, en caso necesario— a aceptar su destino de obreros. El medio más obvio para conseguirlo fue, desde luego, privarlos de cualquier otra fuente de sustento: o aceptaban las condiciones ofrecidas, sin fijarse en lo repulsivas que fueran, o renunciaba a toda ayuda por parte de los demás. En esa situación "sin alternativa", la prédica del deber ético habría sido superflua; la necesidad de llevar a los pobres a la fábrica no necesitaba de impulsos morales. Y, sin embargo, la ética del trabajo siguió siendo considerada casi universalmente como el remedio eficaz e indispensable frente a la triple amenaza de la pobreza, la escasez de mano de obra y la revolución. Se esperaba que actuara como cobertura para ocultar la falta de sabor de la torta ofrecida. La elevación de la pesada rutina del trabajo a la noble categoría de deber moral tendría que endulzar los ánimos de quienes quedaran sometidos a ella, al mismo tiempo que calmar la conciencia moral de quienes los sometían. La opción por la ética del trabajo se vio notablemente facilitada —y hasta llegó a resultar natural— por el hecho de que las clases medias de la época ya se habían convertido a ella y juzgaban su propia vida a la luz de esa ética.

La opinión ilustrada del momento se encontraba dividida. Pero, en lo que se refería a la ética del trabajo, no había desacuerdo entre quienes veían a los pobres como bestias salvajes y obstinadas que era preciso domar, y aquellos cuyo pensamiento se guiaba por la ética, la conciencia y la compasión. Por un lado, John Locke concibió un programa integral para erradicar la "pereza" y el "libertinaje" a que los pobres se entregaban, recluyendo a sus hijos en escuelas para indigentes que los formaran en el trabajo regular y a los padres en asilos para pobres cuya severa disciplina, un sustento mínimo, el trabajo forzado y los castigos corporales fueran la regla. Por el otro, Josiah Child, que lamentaba el destino "triste, desgraciado, impotente, inútil y plagado de enfermedades" de los pobres, entendía —tanto como Locke— que "poner a trabajar a los pobres" era "un deber del hombre hacia Dios y la Naturaleza".[4]

En un sentido indirecto, la concepción del trabajo como "deber del hombre hacia Dios" venía a bendecir la perpetuación de la pobreza. La opinión compartida era que, puesto que los pobres se arreglaban con poco y se rehusaban a esforzarse para conseguir más, los salarios debían mantenerse en un nivel de subsistencia mínima; sólo así, cuando tuvieran empleo, los pobres se verían igualmente obligados a vivir al día y a estar siempre ocupados para poder sobrevivir. Como dice Arthur Young, "todos, salvo los idiotas, saben que se debe mantener pobres a las clases bajas; si no, jamás trabajarán". Los expertos economistas de la época se apresuraron a calcular que, cuando los salarios son bajos, "los pobres trabajan más y realmente viven mejor" que si reciben salarios más altos, puesto que entonces se entregan al ocio y los disturbios.

Jeremy Bentham, el gran reformador que resumió la sabiduría de los tiempos modernos mejor que cualquier otro pensador de su tiempo (su proyecto fue elogiado en forma casi unánime por la opinión ilustrada como "eminentemente racional y luminoso"), avanzó un paso más. Concluyó que los incentivos económicos de cualquier tipo no eran fiables para obtener los efectos deseados; la coacción pura, en cambio, resultaría más efectiva que cualquier apelación a la inteligencia —por cierto inconstante y hasta inexistente— de los pobres. Propuso la construcción de 500 hogares, cada uno de los cuales albergaría a dos mil de los pobres que representaran "una carga más pesada" para la sociedad, manteniéndolos allí bajo la vigilancia constante y la autoridad absoluta e indiscutida de un alcaide. Según este esquema, "los despojos, la escoria de la humanidad", los adultos y los niños sin medios de sustento, los mendigos, las madres solteras, los aprendices rebeldes y otras gentes de

su calaña debían ser detenidos y llevados por la fuerza a esos hogares de trabajo forzado administrados en forma privada, donde "la escoria se transformaría en metal de buena ley". A sus escasos críticos liberales, Bentham respondió airado: "Se objeta la violación de la libertad; se pide, en cambio, la libertad de actuar contra la sociedad". Entendía que los pobres, por el solo hecho de serlo, habían demostrado no tener más capacidad para ejercer su libertad que los niños revoltosos. No estaban en condiciones de dirigir su propia vida; había que hacerlo por ellos.

Corrió mucha agua bajo los puentes desde que gente como Locke, Young o Bentham, con el ardor desafiante de quienes exploran tierras nuevas y vírgenes, proclamaran esas ideas que, con el tiempo, se afirmarían como una opinión moderna y universalmente aceptada sobre los pobres. Sin embargo, pocos se atreverían a sostener hoy esos principios con arrogancia y franqueza similares; si lo hicieran, sólo provocarían indignación. Pero buena parte de esa filosofía ha vuelto a ser, en gran medida, la base de políticas oficiales frente a quienes, por una u otra razón, no son capaces de llegar a fin de mes y de ganarse la vida sin ayuda pública. Hoy resuena el eco de aquellos pensadores en cada campaña contra los "parásitos", los "tramposos" o los "dependientes de subsidios de desempleo", y en cada advertencia, repetida una y otra vez, de que pedir aumentos salariales es poner en riesgo "la fuente de trabajo". Donde el impacto de aquella filosofía vuelve a sentirse con mayor fuerza es en la reiterada afirmación —a pesar de las irrefutables pruebas en su contra— de que negarse a "trabajar para vivir" es hoy, como lo fue antes, la causa principal de la pobreza, y que el único remedio contra ella es reinsertar a los desocupados en el mercado laboral. En el folclore de las políticas oficiales, sólo como una mercancía podría la fuerza de trabajo reclamar su derecho a medios de supervivencia que están igualmente mercantilizados.

Se crea, de este modo, la sensación de que los pobres conservan la misma función que tuvieron en los primeros tiempos de la era industrial: el de reserva de mano de obra. Al reconocerles este papel, se echa un manto de sospecha sobre la honestidad de quienes quedan fuera del "servicio activo", y se señala claramente la forma de "llamarlos al orden" y restaurar, así, el orden de las cosas, roto por quienes eluden el trabajo. Pero, en

nuestros días, la filosofía que intentó capturar y articular las realidades emergentes de la era industrial ya dejó de funcionar, anulada por las nuevas realidades de estos tiempos. Después de haber servido alguna vez como eficaz agente para instaurar el orden, aquella filosofía se convirtió lenta pero inexorablemente en una espesa cortina, que oscurece todo lo nuevo e imprevisible que aparece en los actuales padecimientos de los pobres. La ética del trabajo, que los reduce al papel de ejército de reserva de mano de obra, nació como una revelación; pero vive este último período como un verdadero encubrimiento.

En el pasado tenía sentido —tanto en lo político como en lo económico— educar a los pobres para convertirlos en los obreros del mañana. Esa educación para la vida productiva lubricaba los engranajes de una economía basada en la industria y cumplía la función de "integrarlos socialmente", es decir, de mantenerlos dentro del orden y la norma. Esto ha dejado de ser cierto en nuestra sociedad "posmoderna" y, ante todo, de consumo. La economía actual no necesita una fuerza laboral masiva: aprendió lo suficiente como para aumentar no sólo su rentablilidad sino también el volumen de su producción, reduciendo al mismo tiempo la mano de obra y los costos. Al mismo tiempo, la obediencia a la norma y la "disciplina social" queda asegurada por la seducción de los bienes de consumo más que por la coerción del Estado y las instituciones panópticas. Tanto en lo económico como en lo político, la comunidad de los consumidores posmodernos vive y prospera sin que el grueso de sus miembros esté obligado a cargar con la cruz de pesadas jornadas industriales. En la práctica, los pobres dejaron de ser su ejército de reserva, y las invocaciones a la ética del trabajo suenan cada vez más huecas y alejadas de la realidad.

Los integrantes de la sociedad contemporánea son, ante todo, consumidores; sólo en forma parcial y secundaria son también productores. Para ajustarse a la norma social, para ser un miembro consumado de la sociedad, es preciso responder con velocidad y sabiduría a las tentaciones del mercado de consumo; es necesario contribuir a la "demanda que agotará la oferta" y, en épocas de crisis económicas, ser parte de la "reactivación impulsada por el consumidor". Los pobres que carecen de un ingreso aceptable, que no tienen tarjetas de crédito ni la perspectiva de mejorar su situación, quedan al margen. En consecuencia, la norma que violan los pobres de hoy, la norma cuyo

quebrantamiento los hace "anormales", es la que obliga a estar capacitado para consumir, no la que impone tener un empleo. En la actualidad, los pobres son ante todo "no consumidores", ya no "desempleados". Se los define, en primer lugar, como consumidores expulsados del mercado, puesto que el deber social más importante que no cumplen es el de ser compradores activos y eficaces de los bienes y servicios que el mercado les ofrece. Indudablemente, en el libro de balances de la sociedad de consumo, los pobres son parte del pasivo; en modo alguno podrían ser registrados en la columna de los activos presentes o futuros.

De ahí que, por primera vez en la historia, los pobres resultan, lisa y llanamente, una preocupación y una molestia. Carecen de méritos capaces de aliviar —menos aún, contrarrestar— su defecto esencial. No tienen nada que ofrecer a cambio del desembolso realizado por los contribuyentes. Son una mala inversión, que muy probablemente jamás será devuelta, ni dará ganancias; un agujero negro que absorbe todo lo que se le acerque y no devuelve nada a cambio, salvo, quizás, problemas. Los miembros normales y honorables de la sociedad —los consumidores— no quieren ni esperan nada de ellos. Son totalmente inútiles. Nadie —nadie que realmente importe, que pueda hablar y hacerse oír— los necesita. Para ellos, tolerancia cero. La sociedad estaría mucho mejor si los pobres desaparecieran de la escena. ¡El mundo sería tan agradable sin ellos! No necesitamos a los pobres; por eso, no los queremos. Se los puede abandonar a su destino sin el menor remordimiento.

Sin función ni deber moral

En un mundo poblado de consumidores no hay lugar para el Estado benefactor; aquel legado venerable de la sociedad industrial se parece demasiado a un "Estado niñera", que consiente a los holgazanes, adula a los malvados y encubre a los corruptos.

Se afirma que el Estado benefactor fue una conquista lograda con esfuerzo por los pobres y desamparados; si efectivamente fue la lucha de los pobres la que obligó a actuar a Bismarck, Lloyd George o Beveridge, esa lucha sólo pudo lograr su cometido porque los pobres contaban con un gran "poder de negociación": cumplían una función importante, poseían algo vital e indispensable para ofrecer a una sociedad basada en la producción. Además de muchas otras cosas, el Estado benefactor marcó el camino necesario para mercantilizar la fuerza de trabajo, haciéndola ante todo vendible y comprable; cuando la demanda de mano de obra bajaba temporariamente, el Estado se encargaba de hacerla repuntar. Y el Estado asumió esa tarea porque los capitalistas no podían o no querían cargar con los costos necesarios, ni individual ni colectivamente. Si se considera la doble función (económica y política) que el empleo desempeñó en la primera época de la sociedad industrial, el Estado benefactor —al reinsertar en el trabajo a los desocupados— resultó una inversión sensata y rentable. Pero ya no lo es. Ya no es posible que todos se transformen en productores; tampoco es necesario que así sea. Lo que fue una inversión razonable se presenta, cada vez más, como una idea empecinada, un injustificable derroche del dinero de los contribuyentes.

Por eso no puede sorprender que, prácticamente en todas partes, el Estado benefactor se encuentre en retirada. Los escasos países donde las prestaciones sociales permanecen intactas —o su desmantelamiento se realiza con lentitud o mala gana— son condenados por imprudentes y anacrónicos, y reciben serias advertencias de los nuevos sabios económicos y las instituciones bancarias internacionales —como le sucede permanentemente a Noruega— contra el peligro del "recalentamiento de la economía" y otros horrores de invención reciente. A los países poscomunistas de Europa oriental y central se les dice, en términos muy precisos, que deben terminar con las protecciones sociales heredadas como condición *sine qua non* para recibir ayuda exterior y, desde luego, para ingresar en la "familia de las naciones libres". La única elección que la sabiduría económica actual ofrece a los gobiernos es la opción entre un crecimiento veloz del desempleo, como en Europa, y una caída aun más veloz en el ingreso de las clases bajas, como en los Estados Unidos.

Este país lidera el nuevo mundo libre... libre de beneficios sociales. En los últimos veinte años, los ingresos totales del 20% de las familias estadounidenses más pobres se redujeron en un 21%, mientras que los ingresos totales del 20% más rico de

la población aumentaron en un 22%.[5] La redistribución del ingreso desde los más pobres hacia los más ricos crece con una aceleración indetenible. Los severos recortes en la asignación de beneficios, realizados recientemente —que recibieron el apoyo entusiasta de las tres cuartas partes de los miembros electos del Congreso ("el fin del Estado benefactor que conocemos", en palabras de Bill Clinton)—, aumentarán de 2 a 5 millones el número de niños que crezcan en la pobreza hasta el año 2006, y multiplicarán el número de ancianos, enfermos y discapacitadas que quedarán desprovistos de cualquier forma de asistencia social. En el análisis de Loïc Wacquant, la política social estadounidense ya no se propone hacer retroceder la pobreza sino reducir el número de pobres, es decir, de personas oficialmente reconocidas como tales y, en consecuencia, con derecho a recibir ayuda: "El matiz es significativo: así como en otros tiempos un buen indio era un indio muerto, actualmente un 'buen pobre' es un pobre invisible, una persona que se atiende a sí mismo y nada pide. En pocas palabras, alguien que se comporta como si no existiera...".[6]

Puede suponerse que, si los pobres intentaran defender lo poco que les queda de aquel escudo protector forjado por las legislaciones sociales, no tardarían en darse cuenta de que carecen de poder negociador para hacerse escuchar; mucho menos para impresionar a sus adversarios. Pero les sería más difícil todavía sacar de su serena imparcialidad a los "ciudadanos comunes", a quienes el coro de políticos exhorta continuamente a votar, no con su mente o su corazón, sino con su bolsillo.

Pero es poco probable que esa reacción de los pobres llegue a producirse alguna vez. Sus penurias no parecen importarles; y, si les importan, hay pocas pruebas concretas de su cólera, o de que estén decididos a actuar a partir de esa cólera. Sufren, desde luego, como sufrieron en todas las épocas; pero, a diferencia de sus antepasados, los pobres de hoy no pueden o no intentan hacer de su sufrimiento una cuestión de interés público. Xavier Emmanuelli explicó recientemente esta sorprendente pasividad de los pobres:

> Por cierto que la pobreza "clásica", heredada del pasado y transmitida de generación en generación, se mantuvo a pesar del poderoso crecimiento económico vivido por los países industriales... Pero a este fenómeno se agrega otro, característico de nuestro tiempo y sin precedente en cuanto a sus dimensiones.
> Se trata de la acumulación de contrariedades, que hoy arroja a individuos y familias enteras a la indigencia y, a menudo, a la calle: pérdida del empleo, desaparición de cualquier ingreso, desgracias familiares, divorcios, separaciones, pérdida de la vivienda. El resultado es un exilio social: ruptura de la red de interacciones e intercambios, desaparición de cualquier puntos de apoyo, incapacidad de proyectarse hacia el futuro. Por todo ello, esos "excluidos" dejan de tener exigencias o proyectos, no valoran sus derechos, no ejercen su responsabilidad como seres humanos y ciudadanos. Así como dejaron de existir para los demás, poco a poco dejan de existir para sí mismos.[7]

En estos días, los pobres no unen sus sufrimientos en una causa común. Cada consumidor expulsado del mercado lame su herida en soledad; en el mejor de los casos, en compañía de su familia, si esta no se ha quebrado todavía. Los consumidores fracasados están solos, y, cuando se los deja solos mucho tiempo, suelen volverse solitarios; no vislumbran la forma en que la sociedad pueda ayudarlos, no esperan ayuda tampoco, ni creen que sea posible cambiar la suerte más que ganando en los pronósticos del fútbol o la lotería.

No deseados, innecesarios, abandonados... ¿cuál es su lugar? La respuesta es: fuera de nuestra vista. En primer lugar, fuera de las calles y otros espacios públicos que usamos nosotros, los felices habitantes del mundo del consumo. Si son recién llegados al país y no tienen sus papeles en perfecto orden, mejor aún: pueden ser deportados y, de ese modo, quedar fuera de nuestra responsabilidad. Si no hay excusa para su deportación, queda el recurso de encerrarlos en prisiones lejanas, si es posible en el desierto de Arizona, o en naves ancladas lejos de las rutas habituales, o en cárceles de alta tecnología totalmente automatizadas, donde no puedan ver a nadie y probablemente nadie, ni siquiera sus guardianes, les vea la cara demasiado seguido.

Para que el aislamiento físico resulte infalible, se lo refuerza con la separación mental, cuyo resultado es el destierro definitivo de los pobres del universo de la empatía y la solidaridad. Al mismo tiempo que se los expulsa de las calles, también se los puede desterrar de la comunidad de los seres humanos, del mundo de los deberes éticos. Para esto, hay que reescribir la

historia: hay que poner depravación donde antes se leía privación. Y los pobres serán los "sospechosos de siempre", a quienes se cercará cada vez que aparezca un fallo que altere el orden público. Y se pintará a los pobres como vagos, pecadores, carentes de principios morales. Los medios colaborarán alegremente con la policía para presentar al público ávido de sensaciones esas truculentas imágenes de "elementos criminales" que se revuelcan en el delito, la droga y la promiscuidad sexual o se refugian en la oscuridad de las calles. Y se confirmará que la pobreza es, ante todo, y quizás únicamente, una cuestión de ley y de orden, y que se la debería combatir del mismo modo que se combate cualquier otro tipo de delito.

Desterrados de la comunidad humana, desterrados incluso de nuestro pensamiento. Sabemos qué sigue después. La tentación es fuerte: eliminar de raíz un fenómeno convertido en auténtica molestia, ni siquiera mitigada por cualquier consideración ética hacia el Otro, el que sufre; borrar una mancha en el paisaje, eliminar un punto sucio que afea la imagen de un mundo ordenado y una sociedad normal. Alain Finkielkraut nos recuerda, en un libro reciente, qué puede suceder cuando se silencian las consideraciones éticas, cuando se acaba la empatía y se derriban las últimas barreras de la moral:

> La violencia nazi fue ejercida no porque gustara, sino por respeto al deber; no por sadismo, sino por virtud; no entregándose al placer, sino siguiendo un método; no dando rienda suelta a impulsos salvajes y abandonando escrúpulos, sino en nombre de valores superiores, con competencia profesional y teniendo siempre presente la tarea por cumplir.[8]

Corresponde agregar que esa violencia se cometió en medio del ensordecedor silencio de gente que se consideraba decente y ética y, sin embargo, no veía por qué las víctimas de la violencia —a quienes se había dejado de contar, desde hacía tiempo, entre los miembros de la familia humana— merecían su compasión. Parafraseando a Gregory Bateson: una vez que la pérdida de solidaridad moral se combina con una avanzada tecnología para eliminar todo lo que pueda considerarse irritante, "su probabilidad de supervivencia será la de una bola de nieve en el infierno".[9] Cuando las soluciones racionales para los problemas irritantes se suman a la indiferencia moral, se obtiene una mezcla explosiva. Posiblemente muchos seres humanos desaparezcan en esa explosión; pero la víctima principal será la humanidad de los que se salvaron de la muerte.

No hemos llegado a ese punto todavía. Pero no falta tanto. No neguemos esta perspectiva como si se tratara de una profecía apocalíptica más, olvidada antes de ser sometida a comprobación. O tendremos que pedir perdón después, demasiado tarde, por no habernos dado cuenta cuando todo era, todavía, apenas lo que es hoy: una amenazadora perspectiva para el futuro. Afortunadamente para la humanidad, la historia está plagada de profecías que jamás se cumplieron. Pero muchos crímenes —y quizá los más horrendos de la historia— se produjeron porque no apareció a tiempo una advertencia o por la complaciente incredulidad de quienes no quisieron escuchar el llamado de alerta. Hoy, como en el pasado, la elección es nuestra.

¿Una ética para el trabajo o una ética para la vida?

Hay una opción. Pero es posible esperar que —frente a realidades que ocultan su origen humano y se disfrazan de necesidades evidentes— muchos descarten cualquier alternativa a la opinión generalizada, acusándola de "falta de realismo" y hasta de ser "contraria a la naturaleza de las cosas". Imaginar la posibilidad de otra forma de convivencia no es el fuerte en nuestro mundo de utopías privatizadas, conocido por su inclinación a reconocer las pérdidas cuando ya se produjeron y a sustituir la administración de la crisis por lucubraciones políticas. Este mundo nuestro es menos capaz, todavía, de reunir la voluntad y la decisión necesarias para hacer realidad cualquier alternativa a "más de lo mismo". La calificación de "falta de realismo", de la que tanto se abusa en los choques políticos actuales para rechazar de plano una propuesta, demuestra, ante todo, la *ausencia* de voluntad y decisión.

Como señaló hace poco Cornelius Castoriadis, la crisis del mundo occidental "reside, precisamente, en el hecho de que *dejó de cuestionarse a sí mismo*".[10] Pero el "cuestionarse a sí mismo" fue el secreto más profundo en la búsqueda asombrosa y sin precedentes emprendida por el mundo occidental para mejorarse a sí mismo, y que explica también su igualmente

asombroso éxito para alcanzar el ambicioso objetivo que se proponía. Fue posible —y por cierto, inevitable— "cuestionarse a sí mismo" a partir del descubrimiento de que los fundamentos de todas nuestras elaboraciones son arbitrarios y lo seguirán siendo. Siendo arbitrarios, bien pueden ser reemplazados por otros, con tal de que pueda argumentarse convincentemente en favor del reemplazo. Pero ese autocuestionamiento del mundo occidental parece haber desaparecido. Nos olvidarnos de que "tratar a una persona como una cosa o un sistema puramente mecánico no es menos, sino *más* imaginario que afirmar que la vemos como a una lechuza". Y una vez que lo olvidamos, dejamos de plantearnos las preguntas que hicieron del mundo moderno la más inquieta e innovadora de las sociedades humanas. He aquí algunas de ellas: "Bien, todo está subordinado a la eficacia; pero, ¿eficacia para quién, en vista de qué, con qué objeto? Se logra el crecimiento económico, es cierto; pero, ¿crecimiento de qué, para quién, a qué costo, para llegar a dónde?".

Si estas preguntas no se formulan, desaparecen los obstáculos para elevar nuestra propia racionalización imaginaria, incesante, continua, ilimitada y autocomplaciente (que lleva a reemplazar a una persona "por un conjunto de rasgos parciales seleccionados arbitrariamente en función de fines también arbitrarios") al rango de necesidad objetiva, relegando todas las dudas al dominio exclusivo de "personas que no son serias, como poetas y novelistas".[11]

Recientemente, Claus Offe[12] presentó un planteo contundente y persuasivo para encontrar una solución radical a la crisis de nuestro tiempo. El núcleo de su propuesta es "la idea de que *el derecho a un ingreso individual puede ser disociado de la capacidad real de obtener un ingreso*". Puede serlo, sí, aunque a condición de un tremendo cambio de perspectiva: desde aquella basada en el trabajo asalariado, como lo determinaba la ética del trabajo, al reconocimiento de un derecho esencial y una garantía básica, dictados por la condición intrínseca y la dignidad de todo ser humano:

> Se logra esa disociación financiando la seguridad social con impuestos, eliminando la investigación de ingresos y la evaluación de la disposición al trabajo, y reemplazando gradualmente el principio de equivalencia por el de necesidad. Por último, reconociendo al individuo como fundamento esencial para el derecho [a los beneficios sociales]. Al transformar el sistema de seguridad social de acuerdo con estos principios, es posible llevar los valores de libertad, igualdad y justicia social que caracterizaron al Estado benefactor a la fase de desarrollo en que ingresaron los Estados capitalistas, una etapa donde el objetivo de pleno empleo quedó más allá de lo realista y deseable.

Hay que esperar, por cierto, que a la luz de lo dicho sobre nuestra renuncia a cuestionar el mundo, las propuestas de Offe parezcan demasiado imprecisas. Y no podría ser de otro modo, ahora que todos y cada uno de los partidos políticos de importancia parecen ir en dirección opuesta y ven los síntomas de enfermedad como signos de recuperación y las causas de la enfermedad como remedios. No parece haber fuerza política de importancia —a la izquierda o a la derecha del espectro político— que, ante las ideas de Offe y otras similares, no reaccione rechazándolas, sea por oportunismo político o simplemente para ganar votos. Y, si se los presiona en público, los "políticos responsables" rechazarían probablemente el proyecto de renta básica garantizada basándose en la imposibilidad estadística de financiarlo, o por su "falta de realismo" político y económico. Pasarían por alto, sin embargo, el dudoso realismo de recursos de moda como el de la administración de las crisis.

Y sin embargo, como acertadamente señala Offe, sus propuestas son, en última instancia, conservadoras. No proponen una revolución, sino la conservación de valores éticos y estructuras sociales que son básicos para la civilización occidental, en circunstancias en las que las instituciones heredadas ya no pueden garantizar su propio funcionamiento. Y, puesto que las propuestas tienen un objetivo tan conservador,

> el peso de la prueba cae sobre [sus] adversarios... O bien desean poner fin al consenso social ético de la posguerra, o deben demostrar que, en el largo plazo, se pueden cumplir sus exigencias por medios *distintos* que el de un ingreso básico, cosa que... nos parece sumamente dudosa.

Parecería que Offe subestimara la capacidad de resistencia de sus adversarios, olvidando la posibilidad absolutamente real, ofrecida por la sociedad de consumo, de que decidan, contra todo lo esperado, por "terminar con el acuerdo social de la posguerra". Offe formula como pregunta retórica lo que es, en rea-

lidad, un dilema práctico. Pero, sea cual fuere la elección que se haga, la decisión no dejará de ser como él la describe. Las consecuencias sociales y éticas de oponerse a considerarlas seriamente negando su presencia son, lisa y llanamente, incalculables.

Por más radical que parezca el planteo de Offe, necesita ser acompañado de otro: el de disociar el trabajo del mercado de trabajo. No hace mucho, Melissa Benn observó que "cuando los hombres dedicados a la política hablan del trabajo, se refieren casi siempre al trabajo remunerado".[13] Esto no es del todo cierto, ya que "trabajo remunerado" es lo que está en la mente de los políticos —hombres y mujeres— al hablar de trabajo. La política sigue siendo, en gran medida, cosa de hombres; aunque muchas mujeres actúen en ella. Lo cierto es que la identificación del trabajo con el trabajo remunerado fue una conquista histórica de los varones que, como señaló Max Weber hace tiempo, montaron sus negocios lejos del hogar, donde dejaban a sus mujeres para que desempeñaran las otras actividades necesarias para vivir. Desde entonces, esas actividades dejaron de ser consideradas trabajo y, en consecuencia, se transformaron en "económicamente invisibles".

La idea de trabajo ingresó así en la política, donde se transformó en objeto de lucha en un terreno también monopolizado por varones: el campo de batalla de los derechos sindicales y la legislación laboral. Así, el "trabajo" quedó restringido a las actividades que figuran en los libros de negocios; es decir, al trabajo que se vende y que se compra, que tiene un valor en el mercado y, por lo tanto, puede exigir una remuneración monetaria. Quedó fuera del trabajo, prácticamente, todo lo perteneciente al mundo de las mujeres; pero no sólo eso. Cada vez que se hablaba de trabajo, se olvidaban las tareas domésticas o a la crianza de los niños, ambos territorios eminentemente femeninos; y tampoco se hacía referencia a la infinidad de habilidades sociales puestas en práctica y a las interminables horas pasadas, en la administración cotidiana de lo que A. H. Halsey y Michael Young denominan la "economía de la moral". La ética del trabajo coincidió con esa discriminación concentrada y no objetada: quedarse fuera del mercado laboral, realizando tareas invendibles y no vendidas, significó, en la lengua de la ética del trabajo, estar desempleado. Irónicamente, sólo a los políticos de alto rango se les permite declarar públicamente su

satisfacción cuando, al abandonar un cargo representativo —su trabajo—, se disponen a "pasar más tiempo con sus familias".

Las consecuencias de lo anterior son, en muchos sentidos, desastrosas. Contribuyen a la disolución, gradual pero implacable, de la comunidad y los lazos barriales, de la "cohesión social" cuyo mantenimiento requiere tiempo, trabajo y dedicación. Dejan huellas profundas y, en general, negativas en la estructura y viabilidad de las familias. Erosionan gravemente el suelo en que se arraigan las relaciones humanas y todo vínculo moral entre las personas. En general, han hecho y siguen haciendo mucho daño a la calidad de vida (que casi nunca se distingue del "estándar de vida", tema siempre considerado aparte). Ese daño no puede ser reparado ni compensado por las ofertas del mercado, ni por el crecimiento en la capacidad de consumo, ni por el sesudo asesoramiento del mejor consejero.

La emancipación del trabajo de los cálculos centrados en el mercado —y de las restricciones que esos cálculos imponen— exigiría reemplazar la ética del trabajo, moldeada en favor del mercado de trabajo, por una ética del trabajo bien realizado [*workmanship*]. Como señaló hace tiempo Thorstein Veblen, "el instinto de hacer bien una tarea" es (a diferencia de la ética del trabajo, que es sólo una invención moderna) una predisposición natural y permanente de la especie humana. Los humanos somos, por naturaleza, seres creadores, y resulta degradante suponer que lo que separa el trabajo del no trabajo, el esfuerzo de la holgazanería, es sólo la etiqueta que señala su precio. Se mutila la naturaleza humana al sugerir que, sin un pago, preferiríamos permanecer ociosos y dejar que nuestra capacidad y nuestra imaginación se pudrieran y herrumbraran. La ética del trabajo bien realizado podría devolver a ese instinto esencial la dignidad y la importancia que la ética del trabajo, nacida en la moderna sociedad capitalista, le negó.

No será la primera vez en la historia que nos encontremos en una encrucijada. Y los cruces de caminos exigen decisiones. La primera, y para nada obvia, es reconocer la encrucijada como tal: aceptar que hay más de un camino para seguir adelante y que, a veces, la marcha hacia el futuro (hacia cualquier futuro) supone giros violentos.

Nos sentimos tentados de rechazar la idea de Offe: disociar el derecho a un ingreso de la capacidad de obtenerlo y apartar el trabajo del mercado de trabajo. La propuesta nos suena como

una utopía más; una más en esta larga historia de los hombres, definida muchas veces con desdén como "el cementerio de las utopías". Porque la nuestra es una época de utopías "individuales", privatizadas; y está de moda reírse de proyectos que impliquen poner a prueba las opciones que se abren ante nosotros.

Cualquier erudito serio y realista podría concluir hoy que las ideas propuestas por Offe no merecen atención. Y tendría buenos motivos para ello. Como sostuvo recientemente Roger-Pol Droit, "la realidad está llena, como un huevo. Y es prácticamente imposible escapar de sus límites. Los creemos eternos, hasta que son borrados por la historia".[14] Y continúa señalando que en la Grecia de Pericles o en la Roma de César habría sido un disparate pensar en un mundo sin esclavos, como habría sido imposible concebir un mundo sin reyes en los tiempos de Bossuet. Y ahora, ¿por qué estamos tan seguros de que una economía que no sea esclava del mercado es una incongruencia y que la desigualdad creciente no puede ser frenada? Droit concluye: "Más que detener el progreso de la utopía, quizá nuestro tiempo esté preparando el campo para su regreso. Cuanto más repitamos que la política no deja espacio para los sueños, más crecerá el deseo de un mundo radicalmente distinto". Con seguridad que Paul Ricœur estaría de acuerdo: hace más de diez años observó que en nuestro tiempo, bloqueado por sistemas en apariencia invisibles, la utopía es nuestra arma principal para impedir cualquier cierre del debate.[15] Y hace mucho menos tiempo, después de terminar su revisión de la historia latinoamericana, Fernando Ainsa sugirió que en lugar de hablar de *u*-topía, un lugar que no está en ningún lugar, sería más apropiado pensar en *pan*-topía: el espacio de todos los lugares.[16]

En rigor, la propuesta de disociar el derecho a un ingreso de la capacidad de obtenerlo es cualquier cosa menos una idea conservadora. Por el contrario: de nuestro razonamiento surge que haría falta un giro violento para ponerla en práctica. Habría que renunciar a unos cuantos supuestos hoy sagrados (más que sagrados, por ser irreflexivos) sobre nuestro modo de vida. Olvidarse, por ejemplo, de que la eficiencia es buena siempre, sin importar para qué sirva y cuál pueda ser su consecuencia en términos de sufrimiento humano. O que esto que se llama "crecimiento económico" —que estadísticamente puede definirse como "más hoy que ayer, mañana más que hoy"— es bueno en

sí mismo, también, sin importar el daño que produzca a la condición humana y a la naturaleza, esta condición compartida por toda la humanidad.

A quienes digan que la violencia del giro constituye, de por sí, un poderoso argumento para no intentarlo, se les contestará citando una vez más a Cornelius Castoriadis. Cuando uno de sus entrevistadores le preguntó: "¿Qué quiere, entonces? ¿Cambiar a la humanidad?", Castoriadis respondió: "No; algo mucho más modesto: quiero que la humanidad cambie, como ya lo hizo dos o tres veces".[17]

Hay, al menos, alguna esperanza de que la humanidad cumpla la hazaña una vez más. Después de todo, como subrayó espléndidamente Patrick Curry, "la voluntaria inocencia de todos se está convirtiendo en la única alternativa posible frente a la falta de solidaridad colectiva".[18]

Notas

1. No hay nada "necesario" o "inevitable" en la elección. En términos abstractos, toda elección es arbitraria y contingente: siempre podría haberse orientado en otro rumbo (esto es, justamente, lo que nos permite hablar de "elección"). Pero toda elección, como sostiene Cornelius Castoriadis, se expresa en el "imaginario" que controla a la sociedad, por debajo del modo en que los miembros de esa sociedad se piensan a sí mismos y piensan el mundo que los rodea. Dado el carácter de hecho que tiene ese "imaginario" —prerracional, incorporado como "segunda naturaleza"—, los integrantes de la sociedad no perciben la elección como tal ni son conscientes tampoco de su carácter contingente, cosa que los distingue de otras sociedades. La fuerza de ese control es reflejo directo de la abrumadora "obviedad" de la elección y, en consecuencia, refleja también la dificultad de pensar la propia sociedad y todas las demás fuera de la perspectiva del "imaginario" propio. No somos capaces, por ejemplo, "cuando nos referimos a la época feudal, de dejar de lado el concepto de economía, o de dejar de considerar económicos fenómenos que no lo eran para la gente de esa época" (C. Castoriadis (1987), *The Imaginary Institution of Society*, trad. al inglés de K. Blamey, Cambridge: Polity Press, p. 163 [*La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, Tusquets, 2ª ed. 1983).

2. Citado aquí siguiendo la traducción de Peter Kussi (1993), *The Farewell Party*, Faber & Faber, p. 85.

3. C. Castoriadis (1997), "Anthropology, Philosophy, Politics", trad. al inglés de D. A. Curtis (conferencia pronunciada en Lausana, Suiza, en 1989), en *Thesis Eleven*, 49, pp. 103-104.

4. G. Himmelfarb (1984), *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age*. Londres: Faber & Faber, pp. 25, 79 ss. y 193.

5. Según Lynn Karoly, economista de la Rand Corporation, citado en *International Herald Tribune*, 30-31 de marzo de 1996.

6. L. Wacquant (1996), "Quand le président Clinton 'réforme' la pauvreté", *Le Monde Diplomatique*, septiembre de 1996.

7. X. Emmanuelli (1997), "La maladie du lien", *Le Monde*, 15 de abril.

8. A. Finkielkraut (1996), *L'Humanité perdue: Essai sur le XXe siècle*. París: Seuil.

9. G. Bateson (1973), *Steps to an Ecology of Mind*. Palladin Books, pp. 436-7 [*Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1985.]

10. C. Castoriadis (1996), *La montée de l'insignificance*. París: Seuil, p. 64.

11. C. Castoriadis (1987), *The Imaginary Institution of Society*, trad. al inglés de K. Blamey. Cambridge: Polity Press, pp. 157-60 [*La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets, 2ª ed. 1983.]

12. C. Offe (1996), *Modernity and the State: East, West*. Cambridge: Polity Press, pp. 210 ss.

13. M. Benn (1997), "Yes, but is there a philosophy to welfare-to-work?", *The Guardian*, 2 de junio.

14. R. P. Droit (1997), "L'utopie est dans les étages", *Le Monde*, 18 de julio.

15. Véase P. Ricœur (1997), *L'idéologie et l'utopie*. París: Seuil.

16. Véase F. Ainsa (1997), *La reconstruction de l'utopie*. UNESCO.

17. C. Castoriadis (1990), *Le monde morcelé*. París: Seuil, p. 100.

18. P. Curry (1997), *Defending Middle-Earth*. Edimburgo: Floris Books, p. 51.

Indice temático